AUS DER WELT CHRISTLICHER FRÖMMIGKEIT
HERAUSGEGEBEN VON FRIEDRICH HEILER

BAND: II

DR. THEOL.
LEONHARD FENDT

Die religiösen Kräfte des katholischen Dogmas

VERLAG CHRISTIAN KAISER MÜNCHEN

Die religiösen Kräfte des katholischen Dogmas

Von Dr. theol. Leonhard Fendt

1 9 2 1

Chr. Kaiser, Verlag in München

Vorrede

Im konfessionellen Kampfe gilt es nicht als ehrenrührig die andere Konfession in den Schatten ihrer Mißbräuche (ohne die keine praktische Religion ist) zu stellen, sie in dieser Trübung zu beurteilen und zu verurteilen. Jeder dieser Kämpfe endet darum mit einem vollen Siege auf jeder Seite. Aber die Sache der Konfessionen selbst ist durch solche Scheinturniere nicht gefördert worden. „Unter der Masse von polemischen Schriften, welche die norddeutschen Fakultäten (sc. seinerzeit) hervorgebracht haben, existiert schwerlich ein einziges Buch, das redlich den Willen gehabt hätte, zu den Katholiken zu sprechen und von ihnen gelesen zu werden. Der Polemiker spricht nur für sich selbst und für den Polemiker im anderen Lager, den er niederwerfen will" (Schlatter, D. Dienst d. Christen 1897 S. 9 1). Es existiert wohl auch kein eigentlich katholisches Buch, das sich mit Liebe in die Religiosität der Protestanten versenkt. Und doch ist das unter Christen die einzig mögliche Form des konfessionellen Kampfes: sich kennen lernen, sich achten lernen, voneinander lernen. Im folgenden wird nun der Katholizismus ausdrücklich nach seinen religiösen Lebenskräften, nach seinem wirklichen Christentum aus seinen Dogmen dargestellt. Das Dogma ist das Ausschlaggebende im Katholizismus; alles, was dort wächst, muß sich am Dogma messen: daher in jedem Lehrbuch der Dogmatik das Bemühen, Undogmatisches in enge Beziehung zum eigentlichen Dogma zu setzen mit den Kennzeichnungen: „fast Dogma" (dogma definibile), „dem Dogma sehr nahe" (fidei proximum), „allgemeine Ansicht" (sententia communissima, communis). Hier wird diese Art nicht geübt, sondern nur das eigentliche Dogma herausgearbeitet, und zwar im Sinne seiner eigenen Logik, nicht nach den Zerrungen und Einengungen durch die Tagesmeinungen. Nicht als ob jene Art der dogmatischen Lehrbücher verächtlich wäre, im Gegenteil, man wird in ihr das erfolgreiche Bestreben sehen müssen den Zusammenhang mit den Volksmeinungen um jeden Preis festzuhalten und regulierend in sie einzugreifen — aber die Erfahrung besagt, daß der Katholizismus im Notfalle sich immer auf sein eigentliches Dogma zurückzieht, von ihm aus beurteilt sein will, in ihm allein seine wahre Seele sieht. Das ist kein Schachzug, sondern Lebensbewegung; ist kein Gegner oder Kritiker da, ergießt sich das Leben uferlos; erscheint ein Gegner oder

Kritiker, zieht es sich auf sich selbst zurück. Und das In-sich-selbst des Katholizismus ist und bleibt das eigentliche Dogma. Hier allein liegt die Erklärung dafür, daß sehr gelehrte und sehr kritische Theologen ehrlich katholisch sind: sie halten sich an das eigentliche Dogma und seinen eigentlichen Sinn im Gesamtbereich des Christentums und der Wissenschaft. Aber auch im katholischen Volke ist eine ähnliche Sachlichkeit unauslöschlich; sie bewirkt das, was man in dem Schreckgespenst der fides implicita durch die Polemiken und Symboliken gehen sieht; in Wirklichkeit ist es kein Gespenst, sondern das Bewußtsein: eines nur ist notwendig!

Die Auseinandersetzung mit dem Katholizismus scheint zum mindesten dem mittel- und norddeutschen Protestantismus noch bevorzustehen; sie wird eine ganz ehrliche und innerliche sein. So schreibe ich für evangelische Theologen, die ihre Kirche lieben und ihr, je schlechter es ihr in der nächsten Zukunft gehen sollte, um so treuer sein wollen, die aber Realisten genug sind von allen wirklichen Volksreligionen, besonders aber vom Katholizismus zu lernen, der nun einmal der Mutterboden der heutigen Christenheit war. Lernen heißt nicht einfach nachmachen, sondern leisten, was der andere leistet — und es besser leisten. Das wollte doch der Protestantismus von Anfang an; das ist seine Größe.

Gommern b. Magdeburg,
Januar 1921.

Leonhard Fendt.

I. Buch:

Christliche Erkenntnislehre

§ 1. Das Dogma

Das Dogma hat seinen Namen von einem Worte, das sehr leicht geschürzt daherkommt, nämlich von dem Kerne des Sätzleins δοκεῖ μοι „es scheint mir", „es beliebt mir" — daraus ist schließlich die ernste, feierliche Größe „Dogma" geworden. Doch steckt schon in dem leichten griechischen Sätzlein etwas mehr als Schein und Belieben, etwas Abschließendes läuft mit: „es scheint mir — und damit ist die Sache für mich erledigt; es beliebt mir — und damit Schluß!" Der Mann des δοκεῖ μοι ist nicht willens, anderen nachzulaufen, sich anderen anzubequemen; er hält an dem Seinen fest: wer mit ihm leben will, der muß sich seiner Art angleichen. So erwächst dem δοκεῖ μοι die Bedeutung „es ist genehmigt", „es ist beschlossen".

Das Wort „Dogma" mußte darum bald den Sinn bekommen „das bei einem einzelnen Feststehende" und „das bei einer Gemeinschaft Feststehende", das Feststehen im Sinne von „es muß ausgeführt werden" oder „es muß zugrunde gelegt werden" genommen. Dogma ist also explosiv, es explodiert ins Praktische. Das Gebot des Kaisers Augustus bei Lk. 2, 1 heißt „Dogma", nämlich eine kaiserliche Verordnung, die ausgeführt werden muß. Dogmen heißen auch die Anweisungen zum christlichen Leben, die die Urmissionare den kleinasiatischen Neuchristen Apg. 16, 4 f. geben; hier ist Leben und Denken in Eins verschlungen, mit Recht, denn auch das Denken ist ein Teil des Lebens, und ohne frische Einheit mit dem Gesamtleben rinnt das Denken in den Sand. Aber längst war inzwischen bei den Philosophen das Wort „Dogma" gelegentlich auf das Denken allein eingeengt worden; diese Einengung wurde dort immer ausschließlicher, so daß z. B. im allgemeinen Sprachgebrauch der Alten „dogmatisch" (δογματικός) geradezu der Gegensatz zu „empirisch" geworden war. So sieht Seneka (Ep. 95) Dogmen und jede Art von ars contemplativa in Eins zusammen. Aus einem ins Praktische explodierenden Stoffe war das Dogma bei den Philosophen eine schöne Farbe geworden, gut zu den Welt- und Tugendgemälden der philosophischen Maler.

Solange den christlichen Lehrern das Christentum als das Leben

in Christo erschien und das Denken nur als ein besonderer Nervenstrang dieses neuen Lebens, solange war ihnen auch Dogma die Bezeichnung der Gesetze dieses Lebens. Um das Leben in Christo ist es z. B. dem Märtyrer Ignatius (Ad Magn. 3, 1) zu tun, wenn er schreibt: „Mühet euch, werdet fest in den Dogmen des Herrn und der Apostel, damit ihr alles, was ihr tut, wohl zuwege bringet mit Fleisch und Geist, mit Glauben und Liebe, in Sohn und Vater und Geist“ — das Denken ist hier nicht ausgeschlossen, aber bloß eines unter vielen und längst nicht Hauptsache. Aber als zu Zeiten der Apologeten die christlichen Lehrer Philosophen waren und im Christentum zu allernächst das neue Denken erblickten, da wurde auch dem christlichen Worte „Dogma“ das praktische Leben fremder und fremder, vom Ganzen des Lebens blieb ihm bloß das Denken, die Theorie, die ars contemplativa. Am Ende dieser Entwickelung, die von da ab das Feld behauptete, sieht Gregor von Nyssa in Jesus den Bringer zweier gleichwertigen Güter: der Sittlichkeit einerseits, der rechten Denkdogmen anderseits: *τὸ ἠθικὸν μέρος* — *ἡ τῶν δογμάτων ἀκρίβεια* (Ep. 24) — hier ist Leben und Denken auseinandergerissen und das Dogma ist bloß mehr Theorie; coelestis philosophiae dogmata freilich, wie Vinzentius von Lerinum (Common. 29) rühmt.

Doch hatte man im christlichen Altertum an dem Begriff „Dogma“ kein sehr großes Interesse (das Mittelalter kennt ihn, benützt ihn aber nicht). Erst die neuere Zeit hat den Begriff scharf herausgearbeitet. Darnach ist Dogma ein Lehrsatz; und zwar ein Lehrsatz, der verlangt, als Norm zu gelten; ein Lehrsatz, der von jedem angenommen werden muß und unter normalen Verhältnissen auch von jedem wirklich angenommen wird. Der Lehrsatz wird aber angenommen, nicht weil ihn einer entdeckt und bewiesen hat, nicht weil er eine wissenschaftliche Theorie ist, sondern weil er eine Grundlage des Christentums ist: weil er zur Offenbarung, die im Christentume uns nahetritt, gehört, weil er also auf Gott und Jesus zurückgeht. Die Offenbarung erreicht uns aber praktisch entweder in der Hl. Schrift oder im lebendigen Worte: entweder beim Lesen des N. T. oder beim Anhören der Verkündigung der Kirche. Die Schrift und die Verkündigung sind die Zeugen der Offenbarung; die Schrift ist ein Niederschlag ältester Verkündigung, kann aber durchaus nicht als Summe alles Urchristentums angesehen werden und muß daher irgendwie in den lebendigen Fluß der ununterbrochenen Verkündigung gestellt werden; weil aber nachweisbar in der Verkündigung Mattheiten, Versteifungen, Trübungen vorkommen, ist die Schrift immer wieder Kriterium der Verkündigung, einmal deshalb, weil

*

die Schrift älteste Verkündigung darstellt, ganz besonders aber deshalb, weil sie eine Anzahl Worte und Taten, Erlebnisse und Schicksale Jesu selbst enthält, also direkte Offenbarung. So ist die Schrift besser charakterisiert, wenn man sie die „Urkunde der Offenbarung" nennt, die Verkündigung besser, wenn man sie „Urkunde des Glaubens" nennt; doch ist beides nicht ausschließlich zu verstehen. Bei dieser Sachlage versteht man, daß ein Dogma nicht einfach ein Satz des N. T. oder der lebendigen Verkündigung ist, sondern nur ein solcher Satz sein kann, der ausdrücklich von der lehrenden Kirche als Glaubensnorm dargestellt wird; nur so kann Zeitgeschichtliches, Getrübtes, Versteiftes in die Ecke der Duldung gestellt werden, fundamental Christliches ins Zentrum rücken. Ob das durch eine feierliche Entscheidung geschah oder durch das seiner eigenen Logik bewußte praktische ordentliche und allgemeine Lehramt, ist gleichgültig. Auch das ist gleichgültig, ob der Glaubenssatz aus der Offenbarung in Jesus wörtlich zu entnehmen ist, oder ob er ihr bloß fundamental, aber nicht in Worten, zugrunde liegt: dennoch ist es ein strenges und wirkliches Dogma. Fehlt aber eines der drei Momente: Offenbarung, Glaube der Christenheit, Vorstellung durch die Kirche, so hat man kein Recht, einen solchen Satz ein Dogma zu nennen, auch wenn man aus anderen Gründen solchen Satz festhält. Darum sind Schlußfolgerungen aus anerkannten Dogmen — Weltanschauungssätze, die in der Richtung des Dogmas liegen — Wahrheiten der Philosophie, die den Dogmen zugrunde liegen — nicht Dogmen im eigentlichen und wahren Sinn; der Glaube mag daran sehr interessiert sein, es mögen kirchliche Strafen gegen diejenigen, die das Gegenteil solcher Sätze lehren, ausgesprochen sein, dennoch handelt es sich nicht um Dogmen, sondern um kirchliche Lehren, doctrinae ecclesiasticae, *λόγοι ἐκκλησιαστικοί*, „katholische Wahrheiten", sehr mißverständlich auch „kirchliche" Dogmen genannt; sie sind eben nicht Dogmen, also nenne man sie nicht so, auch nicht mit einem Beiwort, das den Sinn des Substantivs „Dogma" wieder aufhebt. Entbehren kann eine wohlgeordnete Kirche solcher Ranken um die Dogmen nicht, aber es gilt von ihnen, was Luther (De capt. Babyl. eccl. ed. Clemen I 438) ganz richtig katholisch sagt: Nam quod sine scripturis asseritur aut revelatione probata, opinari licet, credi non est necesse.

Das hier Berührte ist alles enthalten in der Definition des Dogmas, wie sie das Vatikanische Konzil Sess. III. c. 3 gibt mit den Worten:

Fide divina et catholica (= als wahre wirkliche Dogmen!) ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto (= N. T.)

vel tradito (= Glaube der Christen, davon das N. T. ein besonders klarer Abfluß ist) continentur, et ab Ecclesia sive solemni judicio sive ordinario et universali magisterio (= ordinarium magisterium muß universale sein!) tamquam divinitus revelata proponuntur (= die Ecclesia kann nichts als göttlicher Offenbarung angehörig ausgeben, was nicht wirklich der göttlichen Offenbarung angehört!).

Divinitus revelata: beim wahren Glauben, beim wirklichen Dogma handelt es sich um nichts als um die göttliche Offenbarung. Gott ist unsichtbar, unhörbar, unfaßbar, aber er tritt uns selbst nahe in Jesus Christus; Gott in Jesus, das ist die Offenbarung! Im Menschen Jesus wird Gott der Menschheit sichtbar, hörbar, faßbar: „Philippe, wer mich sieht, sieht den Vater." — Also Menschen können Gott nicht ergreifen; aber Gott kann sich selbst den Menschen geben, sich selbst den Menschen faßbar machen. Das tat er, als er in Jesus sich der Menschheit gab. Jesus ist die Offenbarung Gottes an die Menschheit. Und wir können die Offenbarung nirgends finden als eben in der Person Jesu. Wir faßten aber diese Offenbarung zu eng, wenn wir sagen würden: „Was nun Jesus sagte, das sagte eigentlich Gott." Darauf, was Jesus sagte, kommt es zunächst gar nicht an, sondern es kommt auf den ganzen Jesus an! Wie Jesus war, wie er lebte, wie er litt und starb, wie er sich selbst und andere tröstete: das ist die Offenbarung Gottes in ihm; sein ganzes Leben, Tun und Sein ist Gottes Offenbarung, die da heißt: „So ist der Mensch, wenn er Gottes voll ist." „So ist der Mensch, wie Gott ihn will." Natürlich gehört nun dazu auch das Erkennen! Natürlich gehört dazu auch das eine: So denkt der Mensch Gottes von Gott und über Gott! Aber das ist nur e i n e Linie unter den vielen Offenbarungslinien. Wir engen die Offenbarung frevelhaft ein, sobald wir Offenbarung bloß identisch setzen mit Jesu Lehr-Worten. Das ist etwas, aber lange nicht alles. Natürlich, wenn Jesus sprach, so sprach er aus der Fülle seines Lebens, seines inneren, göttlichen Lebens; daß da alle an seinem Munde hingen, ist klar. Er selbst aber sprach zu denen, die ihm zuhörten, immer: T u e t meine Worte! Er selbst wollte, daß man nicht bloß erkenne wie er, sondern vor allem lebe wie er; so ist die Offenbarung Gottes in Jesu ein neues Leben, das große göttliche Leben, das neue erlöste, wahrhaft menschliche Leben. Die Offenbarung ist eine neue Lebensstufe: so lebt der Mensch aus Gott heraus! Das Christentum ist neues Leben. Ut vitam habeant et habeant abundantius, betet der Herr im hohepriesterlichen Gebet. Und darum ist der beste Empfänger der Offenbarung der, der so lebt wie Jesus. Der aus Gott lebt. Natürlich d e n k t so einer dann auch aus Gott, denkt eigentümlich göttlich. Aber das f o l g t aus dem Leben. Und

so hat man kein Recht, die Offenbarung mit neuer Erkenntnis gleichzusetzen. Sondern man muß sie als neues Leben fassen, als das Leben, das Gott den Menschen in Jesus nicht bloß vorlebte, sondern zugleich in Gnaden gab, wenn sie sich nur von ihm fassen ließen. Denn so wenig einer Gott ergreifen kann, er offenbare sich ihm denn selbst, so wenig kann einer dies neue Leben lernen, wenn nicht Gott selbst es ihm gibt.

Nun treibt aber die Christenheit neben dem christlichen Leben auch Wissenschaft! Die Wissenschaft hat es mit der Erkenntnis zu tun, die allerorten zu finden ist. Die Wissenschaft durfte fragen und darf fragen: Welche neuen Erkenntnisse lagen in Jesu Leben, liegen im christlich-göttlichen Leben, liegen in den Worten Jesu über das neue, über das göttliche Leben? Das ist die Erkenntnis-Seite der Offenbarung. Aber die Wissenschaft darf nie tun, als sei das von ihr Erfaßte nun „die Offenbarung“: nein, das ist bloß die Erkenntnis-Seite der Offenbarung — die Offenbarung selbst ist Leben, ganzes Leben: hierzu gehört freilich auch, wie zu allem Leben, zu allem geistigen Leben, Erkenntnis, aber nicht zunächst, sondern eben als ein Teil des geistigen Lebens! Die Apologeten des 2. Jahrhunderts haben aber den Fehler gemacht, daß sie das Christentum nicht als Leben, sondern als neue Philosophie auffaßten: also hauptsächlich als eine Erkenntnis! So kam bis heute der verschwommene Begriff der Offenbarung ins Christentum, als erschöpfe sie sich in Erkenntnis und als werde erst die Erkenntnis dann vom Gutwilligen zu Leben gemacht; nein, umgekehrt ist es: das Christentum, die Offenbarung ist ein neues ganzes Leben, d. h. viel mehr als Erkennen; und erst wer von Gott dies neue Leben bekommt, dem geht die neue Erkenntnis auf!

Das „divinitus revelata“ der vatikanischen Definition ist also ungeheuer groß und fest: bei wirklichen Dogmen, beim richtigen echten Glauben handelt es sich um nichts theoretisch Erkanntes, nichts Ersonnenes, Erschlossenes, Erfundenes, da handelt es sich vielmehr immer um die große heilige Offenbarung Gottes in Jesu: darin muß jeder Glaubenssatz gründen, wenn er ein Dogma sein soll! Nur muß man dazu noch das eine sagen: zweifellos ist die göttliche Lebensordnung, die uns in Jesus entgegentritt, zweifellos ist Gott in Christo in den großen Männern des Alten Testaments schattenhaft schon vorgebildet; eine wundervolle Tatsache, dies Volk Israel; man möchte gerade heraus sagen: in Jesus ist Gott als Mensch erschienen — im auserwählten Volk ist Gott als Volk erschienen. Doch das ist zuviel gesagt. Aber in dieser Linie liegt doch die Wahrheit über das jüdische Volk; was in ihm gleichnisartig, wie ein Irrlicht oft,

dann wieder wie eine Fackel angedeutet ist, das wurde das Licht der Welt in Jesus; in Jesus vollendete sich hochgipfelig, was im auserwählten Volke in blassen Ahnungen der Welt zuteil wurde: das Leben Gottes in Menschenform. Es bleibt dabei: Jesus ist die einzige Offenbarung, aber in Israel war ein Anlauf dazu geschehen. So kann auch das A. T. eine Rolle für das divinitus revelata spielen: aber natürlich immer geklärt und gefestigt durch Jesus selbst. Das gilt erst recht für diejenigen Christen, die jenen aus der Ewigkeit heraus geschehenen Anlauf zur Offenbarung mit Recht nicht bloß beim Volke Israel, sondern bei allen Völkern und in allen Religionen erkennen wollen: das ist gewiß kein Wahn — aber Jesus allein ist die Offenbarung, nach ihm muß alles Ähnliche gedeutet werden.

Nun fragt es sich aber bei dem „divinitus revelata": wenn Jesus die Offenbarung Gottes an die Menschheit ist, woher kennen wir Jesum? Wo finden wir die Offenbarung Gottes an die Menschheit, die da Jesus ist? Jesus lebt nicht mehr menschlich-gegenwärtig. Und doch ist er für uns auch heute die einzige Offenbarung Gottes an die Menschheit. Die Frage spitzt sich also so zu: wie finde ich Mensch des 20. Jahrhunderts Jesum? Die nächste Antwort wird sein: Lies das N. T. — da tritt dir Jesus entgegen! Höre die Verkündigung der christlichen Kirche — da redet man dir von Jesus! Dies sind die beiden Momente, die auch die vatikanische Definition enthält: quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur: scripto = lies das N. T.; tradito = höre die Verkündigung der christlichen Kirche! Das ist alles richtig. Aber es lauert ein großer Irrtum hinter diesem Ansatz. Selbstverständlich finden wir Jesum nur im N. T. oder in der Verkündigung der Kirche. Wenn aber jemand Offenbarung fälschlich bloß mit Erkenntnis gleichsetzt, der sucht also dann im N. T. Erkenntnis über Jesus und seine Worte, der sucht in der kirchlichen Verkündigung Erkenntnis über Jesus und seine Worte. Und dann hat er nichts als Gehirnnahrung! Zudem werden sich an solche Gehirnwahrheiten allzeit die Zweifel hängen können: berichtet das N. T. auch historisch richtig? Verkündigt die Kirche auch historisch richtig? Und aus der ganzen Offenbarung, aus dieser Erkenntnis Jesu wird dann höchstens ein krampfhaftes „ich will einfach alles festhalten" oder ein mutloses Zweifeln. Darum heißt Jesum im N. T., Jesum in der Verkündigung der Kirche suchen, etwas anderes als Erkenntnisse über ihn und seine Worte suchen. Weil Offenbarung ja mehr ist als Erkenntnis; Offenbarung ist Leben! Der Weg zu Jesus, auf dem wir ihn wirklich finden, ist vielmehr der: das N. T. ist nicht von Jesus selbst geschrieben; sondern es ist von Männern geschrieben, die das neue, göttliche Leben durch Jesus

bekommen hatten. Sie schrieben also nicht, weil sie neue Erkenntnisse verbreiten wollten, sie schrieben aus ihrem neuen göttlichen Leben heraus! Sie gaben in ihren Schriften Kunde von diesem neuen, göttlichen Leben, das sie von Jesus bekommen hatten. Matthäus, Markus, Lukas, Johannes, Paulus und wie sie alle heißen, schrieben keine Lehrbücher, sie schrieben Bekenntnisse über ihr Glück, über ihr neues Leben; und sie zeigten dankbar, inwiefern Jesus der Quell dieses neuen Lebens sei! Das N. T. ist also ein Bekenntnisbuch von Männern, die das neue Leben hatten, es von Jesus hatten. Von diesen Aposteln und Evangelisten erhielten andere das neue Leben, in persönlicher Berührung. Denn so erfolgten die ersten Bekehrungen: das Volk sah, wie gewaltig schön das neue Leben in Christo war: und so liebte es dies Leben, schloß sich an die Apostel an und damit an das Leben Jesu, an Jesus selbst. Denn sobald sie von Gott her dann das neue Leben bekommen hatten, waren ihnen die Apostel nur mehr Zeugen dafür; Jesus war nun alles, Gott war alles! Und so wurde dies neue Leben von einer Christengeneration in persönlicher Berührung der anderen übermittelt; und heute noch rollt der Strom, geht die Woge von Jesus her: in der christlichen Verkündigung sollen nur Prediger sprechen, nur Lehrer reden, die dies Leben wirklich haben, nur dann können die Hörer es aus der persönlichen Berührung mit ihnen bekommen. Wenn die moderne Predigt nur Gelehrsamkeit ist, nur Erkenntnissache, oder nur christlich gefärbtes Plaudern, dann hilft sie nichts: sie muß Zeugnis und Bekenntnis des neuen großen Lebens sein, des Jesus-Lebens. Dann wird man erweckt dadurch zum Leben Jesu; und dann, wenn Gott einem dies erlöste Leben schenkte, dann wird einem Jesus lieb und wert als der Erste dieses neuen Lebens, als der Träger Gottes — und dann liest man das N. T. als das Zeugnis dieses neuen Lebens und findet Jesum darin; dann macht einem alle Kritik nichts mehr aus: denn mögen diese neutestamentlichen Schriften historisch so oder so stehen, auf jeden Fall sind sie doch Bekenntnisse apostolischer Männer vom großen Leben, das Jesus in ihnen entzündet hat; auf jeden Fall also führen sie uns zu Jesus, dem Meister des neuen Lebens, dem Menschen, in welchem Gott lebte, erschien; auf jeden Fall erzählen sie von der Kraft Jesu, die diese Schriftsteller und Jünger also beeinflußte. So findet man Jesum zuerst in der Verkündigung der christlichen Kirche, dann im N. T.; daß es aber der wirkliche Jesus ist, den man so gefunden hat, daran gibt es dann gar keinen Zweifel mehr, man ist ja im Besitze der neuen Kraft, des neuen Lebens. Kraft aber kann nicht vom Nichts ausgehen. So rückt die christliche Predigt zu einer Wichtig-

keit ohnegleichen auf, die uns des Paulus Wort 1. Cor. 1,17 („denn Christus hat mich nicht gesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu predigen") verstehen läßt. Doch fasse man nie den falschen Gedanken, dies neue Leben sei ein merkwürdiges, ein absonderliches Leben; war es denn in Jesus so etwas? Keine Spur; es ist in seiner Äußerung gar nichts anderes als ein ganz alltägliches Leben, aber durchleuchtet vom Vertrauen auf Gott und Liebe zum Vater. Es ist ganz Natur, und darin ganz Übernatur! Es ist geschichtliches Leben, natürliches Leben, so wie Gottes Wille es nach dem Bericht der Genesis erschuf: aber voll vom Vertrauen auf Gott und voll von Liebe zu Gott. — Das ist also die Art, wie uns die Offenbarung in der Schrift und in der Tradition nahetritt, wie Jesus uns gegenübertritt in der Verkündigung der Kirche, im N. T.; in verbo Dei scripto vel tradito — man schreibe in Verbo Dei und denke an den Heiland selbst, dann erst ist der Satz richtig erfaßt. Also: was wirklicher Glaube, was wirkliches Dogma sein will, das muß in Jesus, in seinem ganzen Leben als Offenbarung Gottes liegen; ob nun diese Offenbarung uns als N. T. entgegentritt oder als Verkündigung der Kirche: Jesus muß es sein, Gott muß es sein, Gottes Leben und Werk — alles übrige ist gleichgültig.

Nur in diesem einzigen Falle also, wenn es sich um die wirkliche Offenbarung Gottes in Jesus handelt, divinitus revelatum oder divina revelatio, die uns in Schrift oder Tradition, scripta vel tradita, nämlich als Jesus scriptus vel traditus entgegentritt: nur in diesem einzigen Falle der wirklichen Offenbarung Gottes, die mehr ist als Erkenntnis, die Leben ist, kommt der echte, christliche, göttliche, katholische Glaube hinzu. Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt! (Vatic.) Wiederum ist zu beachten, daß selbstverständlich auch dieser Glaube, als die unwillkürliche Bewegung des Menschen im Kräftefeld der Offenbarung, mehr sein muß als Erkenntnis: ist die Offenbarung, die den Glauben hervorlockt, mehr als Erkenntnis, nämlich Leben, so muß auch dieser Glaube mehr als Erkenntnis, nämlich Leben sein! Wie könnte einer den Jesus scriptus vel traditus wirklich finden, wenn einer bloß mit dem Denken zu Jesus käme? Bloß mit dem Intellekt? Kann man mit dem Intellekt das neue Leben, das Jesusleben, das Gottleben aufnehmen? Nein, da ist der Intellekt zu wenig. Auch der Intellekt gehört zum Leben, gewiß (und er ist kein Stiefkind des Lebens!), aber das ganze große Leben ist mehr als Intellekt. Der ganze Mensch muß darum innerlich von Gott sich das Leben Jesu schenken lassen, dann hat er in diesem Leben Jesu den Glauben erhalten. Wenn an der Verkündigung der christlichen Kirche, an der Predigt lebendiger

Christen sich in uns das persönliche Leben Jesu, das göttliche Leben Jesu entzündet hat, wenn wir dann im N. T. Jesum erst recht finden und auf uns wirken lassen wie etwas was schwächer schon in uns lebt — dann haben wir das neue Leben. Und dies neue Leben ist der Glaube. Selbstverständlich ist er auch neues Leben für den Intellekt. Und darum ist der Glaube freilich auch Intellekt. Ja, wenn man den Glauben in Gegensatz stellt zu den nichtintellektuellen Seiten des neuen Lebens, also ihn eng nach seiner Wirkung auf den Intellekt faßt, dann ist der Glaube zunächst Intellekt. Dieser enge Sprachgebrauch ist sogar der gewöhnliche unter den Christen und Unchristen geworden, genau so wie Dogma heutzutage spezifisch Intellektuelles besagen soll. Aber man darf, wenn man diesem Sprachgebrauch huldigt, nie vergessen: der Glaube ist auch als Intellekt nur möglich, weil eben der ganze Mensch neues Leben hat. Nicht der Intellekt darf ausgehen auf die Suche nach Jesus: der Intellekt allein findet ihn nie. Sondern der ganze Mensch muß ausgehen: der Intellekt ist auch dabei. Und wenn nun der ganze Mensch das neue Leben, vitam Verbi, hat, dann hat auch der Intellekt dies neue Leben; und dann kann ich den Intellekt „Glauben" nennen: aber dieser glaubende Intellekt ruht auf dem neuen Leben, nicht auf bloßen Gründen und Gegengründen logischer Kunst! Also der wirkliche große echte Glaube, der Glaube, der von Gott gewirkt ist und uns zu Findern und Besitzern Jesu und Gottes macht, dieser Glaube ist unablösbar vom neuen Leben. Darum sagt Jesus, da er sich dem Intellekt als veritas anbietet, zugleich von einem Lebenswege, nicht bloß Erkenntniswege: Ego sum via et veritas et vita. Intellektueller Glaube ist im Christentum in der Tat unlöslich verbunden mit via und vita. Wer das Leben hat, der hat auch intellektuellen Glauben. Hingegen wer das Leben nicht hat, der kann auch eine Art Glauben haben, aber derselbe nützt nichts und hilft nichts zu Jesus — höchstens daß er vor Jesus Angst hat oder sich an ihm ärgert.

Dies neue Leben zu finden ist jedem von uns möglich. Aus der Verkündigung der Kirche muß es uns entgegentreten, wenn diese Verkündigung ihrer Aufgabe entspricht; und aus dem N. T. tritt es uns entgegen; wir können Jesum finden. Und wir finden ihn wirklich, weil jedem Hörenden und Lesenden Gott dies Leben schenkt, wenn der Hörer und Leser auf innerliches Leben aus ist. So ist also der Weg ein Weg für jeden einzelnen: der einzelne findet Jesum, findet in Jesus Gott; das ist die Offenbarung. Nun tritt aber die Möglichkeit auf, daß der einzelne sich Rechenschaft geben will: bin ich recht daran oder täusche ich mich? Zwar läßt sich behaupten, daß, wer dies Leben gefunden hat, nicht mehr zweifelt; aber der

denkende Mensch will sich Rechenschaft geben, will nicht bloß besitzen, sondern den Besitz klären und ordnen. Und so wird er sich fragen: Ist das nun Gott und seine Offenbarung, was ich erlebe, was ich besitze? Und wenn er so fragt, kann ihm die christliche Kirche entgegnen: Sage mir, was du denn nun geistig besitzest? Worin besteht dein Leben jetzt? Welches sind die Besonderheiten, die du gegen früher merkst? Und der neue Mensch wird aufzählen, wird klassifizieren. In diesen Aufzählungen und Klassifikationen arbeitet nun bloß der Intellekt! Aber was er bearbeitet, ist das ganze neue Leben. Und wenn er nun aufgezählt hat, kann ihm die christliche Kirche, die ja das neue Leben auch besitzt, genau angeben: Ja, so geht es uns auch, das besitzen wir alle, die wir Jesum gefunden haben; du darfst beruhigt sein, du hast wirklich Jesum, den wahren Jesus! Natürlich spielt sich nun der Vorgang nicht in der hier angegebenen Reihenfolge ab, sondern die christliche Kirche hat von vornherein ein für allemal für jeden sichtbar erklärt: dies und das hat einer, der das neue Leben hat! Und weil es seit den Apologeten des 2. Jahrhunderts Sitte ist, besonders das zu betonen, was von allem das Intellekt hat, so heißt es meistens: dies und das nimmt einer intellektuell an, „glaubt" einer, der das neue Leben hat. Diese Sätze nun, die nach dem Urteile der christlichen Kirche jeder Bürger des neuen Lebens in seinem Intellekte glaubt, wenn er das neue Leben wirklich hat, diese Sätze sind die Dogmen! „Etwas ist Dogma" heißt also nicht „somit hast du es dir anzueignen" — das wäre nicht Religion, sondern bloße Aktion des Intellekts — sondern es heißt: „jeder, der das Leben Gottes lebt, glaubt an dies." Von selbst glaubt einer auf Grund seines neuen Lebens auch intellektuell an die Grundlagen und Grundsätze dieses neuen Lebens. Die Dogmen sind von der christlichen Kirche festgestellte Grundsätze, Grundlehren, die erfahrungsgemäß jeder zum Leben Gottes Erweckte glaubt. Wer sich also Rechenschaft über seinen Christenstand gibt, kann und soll dies mit der Frage: Habe ich in meinem neuen Leben auch denselben intellektuellen Glauben wie die Kirche? Natürlich kann dieser Glaube nur die wirklichen Grundlagen des neuen Lebens, der Offenbarung Gottes in Christo betreffen, nicht Nebensachen, nicht Spielereien frommer Phantasie, nicht wissenschaftliche Kunststücke, ja auch nicht Konsequenzmacherei und Weltanschauungsgerede: sondern nur das, was wirklich jedem im Intellekt aufgeht, der Christum in sich aufgenommen hat, der das Leben Jesu innerlich lebt. Die christliche Kirche lebte es immer und lebt es noch: sie muß aus ihrem Leben heraus wissen, was jedem an intellektuellem Glauben aufgeht, sobald er das neue Leben hat. Und so stellt sie eine Reihe von Sätzen auf,

die sie so gefunden hat. Die christliche Kirche stellt Dogmen auf, nicht der einzelne. Der einzelne findet sie auch in sich, der einzelne findet den Glauben an die Dogmen schon mit dem neuen Leben in sich: denn die Dogmen sind ja die Grundgesetze und Grundsätze des neuen Lebens. So findet auch der natürliche Mensch die Gesetze des natürlichen Lebens in sich, sobald er das natürliche Leben hat — doch Leitlinien, Normen werden sie ihm erst durch den zusammenstimmenden Spruch der denkenden Menschheit. So werden die Grundgesetze und Grundsätze des neuen Lebens erst zu Dogmen durch die Erklärung der Kirche. Darum sagt das Vatic. ausdrücklich: Ecclesia proponit — das ist die propositio ecclesiae. Nun wird aber sofort ersichtlich, was das für ein unglückliches Getue wäre, wollte einer ein Christ, ein Jünger Jesu sein, indem er einfach die Sätze hernimmt, die Dogmen sind, sie für wahr hält, und nun darauf wartet, daß das neue Leben in ihm beginne! Von diesen Sätzen aus kommt kein neues Leben, das kommt nur von Jesus aus! Zuerst muß das neue Leben da sein, dann findet sich damit von selbst der Glaube an die wirklichen Dogmen. Aber umgekehrt geht es nicht. Darum gibt es so viele Christen bloß dem Namen nach, weil so viele meinen, wenn sie nur alles glauben, was die Kirche als Dogma verkündet hat, dann sei das Christentum damit gegeben! Wie äußerlich! Nein, wenn sie nur das neue Leben haben, von Jesus her, von Gott her: dann kommt schon der Glaube an die wahren wirklichen Dogmen! Denn diese sind ja nichts als die Linien des neuen Lebens. Der ganze Völkerhaß gegen die Dogmen kommt daher, daß die Unbesonnenen unter den Dogmengläubigen meinen, von der Annahme oder Nichtannahme der bloßen Dogmensätze hänge etwas ab: davon hängt gar nichts ab! Freilich ist die Annahme der Dogmen ein Zeichen — eines unter anderen — daß einer das neue Leben habe: nämlich wenn sie wirklich geglaubt werden, mit dem Lebensglauben geglaubt werden, also wenn einer das neue Leben hat und gar nicht anders kann als so und so zu glauben — dann erkennt man an seinem Dogmenglauben, daß er wirklich ein Christ ist. So kann aber einer, der das neue Leben gar nicht hat, durch die Äußerung: er glaube die Dogmen, den Anschein erwecken, als habe er das neue Leben. Gilt so als Christ, wird vielleicht Geistlicher, Bischof, Papst, und hat doch vom Christentum als neuem Leben keine Ahnung und keine Spur. Auf diese Weise kommt der Wirrwarr. Das läßt sich jedoch nicht verhindern. Denn wenn einer behauptet, er glaube an die Grundlinien der Offenbarung, an die Dogmen, so muß man ihn für ehrlich halten, muß annehmen, daß er aus der Fülle des neuen Lebens heraus Glauben hat und also

ein Christ ist. Ist es nicht so, dann trägt alle Verantwortung er. Denn da das neue Leben lebenlang ein Ringen mit der alten Selbstsucht und Naturbefangenheit ist, trügen alle anderen Zeichen ähnlich; der intellektuelle Index des neuen Lebens ist am hellsten beleuchtet. Übrigens, wenn ein bloßer Dogmenchrist wahrhaftes Streben nach Jesu Leben hat: dann findet er es auch, nicht aus den Dogmen zwar, aber aus dem Leben der Kirche und der lebendigen Christen seiner Umgebung. Und schließlich: nichts wäre verfehlter, als der Hochmut der possessores solchen armen Dogmenchristen gegenüber — es ist alles Gnade und nicht unser Verdienst! Aber soviel darf man sagen und muß es sagen: von diesen bloßen Dogmenchristen her hat der Dogmenglaube viel Unehre bekommen. So heißt es heutzutage: Wer Dogmen glaubt, ist immer im Irrtum, denn äußerliche Annahme von Lehren hilft einem nichts, und innerlich kann man sie bloß annehmen, wenn sie eigene Erfahrung sind; wirkliche Überzeugung erwächst aus mir selbst und nicht aus äußerlich mir entgegengebrachten Lehren. Gewiß; es ist so. Äußere Annahme nützt gar nichts; und innere Annahme ist nur bei dem, der das neue Leben wirklich hat. Aber das muß man nun hinzufügen: Die christliche Kirche hat dies Leben von Anfang an in sich gehabt! Darin besteht ihr Christentum, daß jeder, der zu ihr kam, von diesem Jesusleben berührt und gefangen genommen wurde. Und die Grundlinien dieses Jesuslebens sind die Dogmen; die hat die christliche Kirche herausgestellt, nicht damit man sie äußerlich annehme, sondern damit jeder Christ sich daran prüfe: ist der Glaube an diese Grundlinien, an diese Dogmen, auch bei mir mit dem neuen Leben gegeben? Daran kann man als einzelner sich dann selbst klären und sagen: dann habe ich also wirklich dasselbe Leben, wie die christliche Kirche es hat. So sind die Dogmen äußerlich uns entgegengebrachte Sätze der Kirche, und doch solche Sätze, die uns innerlich schon selbst aufgeblüht sind: weil wir das gleiche Leben haben wie die Kirche, das Leben Jesu. Dazu kommt noch eines: mancher wird erst durch die wirklichen Dogmen zur Besinnung über sein Christenleben gebracht, merkt, daß er mit kümmerlichen Ansätzen zufrieden war und bekommt Sehnsucht nach der Fülle des Gotteslebens, wie die Dogmen sie in Aussicht stellen. So sind die Dogmen, die zwischen der christlichen Kirche und dem einzelnen ausgetauschten Maßstäbe, nicht aber die Offenbarung selbst — die Offenbarung ist Jesus. In diesem Sinne ist Dogma = Revelatio + propositio.

Was ist hiebei Aufgabe der Dogmatik? Die Dogmatik ist die Wissenschaft von den Dogmen; aber das darf man sich nicht so vorstellen, als ob die Dogmatik bloß darauf zu horchen hätte: Was be-

zeichnet die Kirche als Dogma? — und dann begönne sie das von der Kirche Bezeichnete kreuz und quer zu bearbeiten, wie ein Geselle das Eisen schmiedet, das ihm der Meister zuweist; das wäre viel zu äußerlich. Leider ist es in Verkennung der Christenpflichten der Dogmatik in den letzten Jahrzehnten mehr als früher so Unsitte geworden; eine solche Dogmatik will nicht mehr als das von der Kirche als Dogma Bezeichnete in seinem Sinne darlegen, diesen Sinn in der Hl. Schrift finden und bei den Vätern nachweisen und dann vielleicht auch noch mit Vernunftgründen belegen. Gewiß, das alles gehört zu jeder Dogmatik: aber es ist noch lange nicht alles. Christlich besehen ist die Dogmatik genau so eine Funktion des Hl. Geistes in der Christenheit wie Heilen, Sprechen, Lehren: darum muß sie alle Dienste leisten, die sie leisten kann. In der beschriebenen Art aber würde die Dogmatik bloß dem einzelnen Gläubigen einen Dienst erweisen, nämlich ihm klar machen: „siehe, das findet die Kirche in ihrem Intellekt, nun prüfe dich, ob du das gleiche in deinem Intellekte findest!“ Die Dogmatik muß über dies hinaus auch der Kirche als solcher einen Dienst erweisen; nämlich untersuchen, was die christliche Kirche aller Zeiten wirklich in ihrem Intellekte fand und was sie heute mit Recht in ihrem Intellekte findet! Die Dogmatik muß also ihre Arbeit tun, als wäre die Kirche genau so in Verlegenheit wie der einzelne, als fragte auch die Kirche: „Was finde ich ernstlich in meinem Intellekte, wenn ich das neue Leben habe?“ Dann erst ist die Arbeit der Dogmatik voller Christendienst ohne Abstrich; die Dogmatik ist für den einzelnen wie für die Kirche die Antwort auf die Frage: „Was für einen intellektuellen Glauben habe ich, wenn ich das neue Leben besitze?“ Steht aber so nicht die Dogmatik *über* dem einzelnen Christen, ja sogar über der Kirche? Keineswegs; die Kirche ist ja Leben; und der einzelne Erlöste ist Leben: die Dogmatik aber ist bloß Zergliederung und Erforschung dieses Lebens! Als Zergliederin und Erforscherin des Offenbarungslebens steht die Dogmatik allerdings in einem Sinne über diesem Leben, aber nicht als Schöpferin des Lebens, sondern bloß als Versteherin des Lebens, als Abbildnerin, als Beschreiberin; stünde sie als Schöpferin dieses Lebens im einzelnen, in der Kirche da: dann wäre die Dogmatik freilich die oberste Instanz in der Christenheit; davon kann aber keine Rede sein. Trotz ihrer wichtigen und überragenden Arbeit steht also die Dogmatik nicht über dem einzelnen, nicht über der Kirche, so lange es sich um das neue Leben der Kirche handelt: das hat die Kirche von Jesus her und gibt es weiter; sobald aber dies Leben zergliedert und beschrieben wird, ist natürlich sowohl der einzelne als die Kirche Gegenstand dieses

Beschreibens — und so kann der Schein entstehen, als sei die Dogmatik Herrin des Lebens Jesu; das ist aber ein bloßer Schein. Wer ein Kunstwerk beschreibt, ist absolut nicht über dem Kunstwerk noch über dem Künstler: als Beschreiber aber macht er das Kunstwerk zu seinem Objekt und muß es dazu machen. Insofern steht er über ihm. Aber bloß als Beschreiber. Er schreibt weder dem Künstler noch dem Kunstwerke vor, wie beide zu sein haben, er beschreibt nur, wie sie sind. So ist die Vorschrift des Offenbarungslebens in jedem Gläubigen selbst, in der Kirche selbst gegeben; der einzelne wie die Kirche haben und besitzen das Leben Jesu: haben und üben also schon die Regeln und Grundsätze dieses Lebens; aber die Klarmachung, die Beschreibung, die Aufzeigung dieser Grundsätze ist Aufgabe der Dogmatik. So dient sie dem einzelnen, dient der Kirche!

Anmerkung: Es ist bekannt, daß die kirchlichen Oberen diese Dinge etwas anders zu formulieren sich gewöhnt haben, nämlich so, daß vor allem die Regierung der Kirche betont wird. Das ist begreiflich. Die Sache steht dennoch nicht anders als dargelegt wurde; alle wirklichen Liebhaber der Dogmen, die in ihnen den Index christlichen Lebens sehen, gehen praktisch in ähnlichen Gedankengängen, sobald es sich um Verteidigung, Lebendigmachung, Krafterhöhung handelt; hier wurden solche Einzelgedanken nur in ein System gebracht, dessen Grundgedanke das Leben in Christo ist; denn da das ganze Christentum darauf hinausgeht, kann das Dogma nichts anderes bedeuten. Gewöhnlich findet man das Dogma ja auch bei seinen Liebhabern in einem anderen Zusammenhange, nämlich dem der intellektuellen Sicherheit, der gedanklichen Unfehlbarkeit; indessen intellektuelle Sicherheiten kann man angreifen, bestreiten, ins Unrecht setzen, während die Offenbarung als neues Leben einfach Tatsache ist und bleibt. Das neue Leben ist allen Zeiten der Grund der Sicherheit der Dogmen gewesen, nicht umgekehrt.

§ 2. Die natürliche Gotteserkenntnis.

Der im neuen Leben stehende Christ findet in sich eine wundervolle Geneigtheit seiner Intelligenz, auch auf natürlichen Bahnen Gott zu suchen, ein Vollgefühl der Kraft, Gott philosophisch erkennen, ja beweisen zu können. Daher stammen die Gottesbeweise. Kants Kritik an den Gottesbeweisen, alle auf den einen ontologischen zurückschraubend, ist berechtigt, wenn die Gottesbeweise unweigerliche wissenschaftliche Arbeit sein wollen; das sind sie nicht, ihr Name ist irreführend. Vielmehr sind die Gottesbeweise Überlegungen der Intelligenz mit sehr einleuchtendem Resultat; wissen-

schaftlich ausgedrückt: Wahrscheinlichkeitsrechnungen mit hoher, ja höchster Wahrscheinlichkeit. Bloß keine Beweise im strengen Sinne: darum bringen die Gottesbeweise allein uns nicht zu Gott, zur Religion. Aber wer seines Gottes schon aus höheren Quellen her gewiß ist, dem sind die Gottesbeweise wertvoll, dem zeigen sie schlagend, daß auch die Welt und ihre Auffassung durch den Menschengeist zum Glauben an Gott stimmt. Für Menschen, die bloß im natürlichen Leben stehen, sind die Gottesbeweise nur trübe Fackeln, für die Menschen des neuen Lebens der Offenbarung aber sind sie helle Lichter über alle Welt hin. „Natürliche Gotteserkenntnis" heißt also nicht: es gibt eine natürliche Gotteserkenntnis, die ausreicht. Nein, sondern das heißt: es gibt wirklich in der Welt Wege genug, die einen zu Gott führen können oder könnten, wenn man nur wollte; das Wollen aber kommt eben nicht aus den Gottesbeweisen, die zwingen niemanden zum Wollen, das Wollen muß anderswoher kommen: nämlich wer schon von Jesus her seines Gottes gewiß ist, der hat auch den Willen, alles auf Gott hinweisende freudig zu erfassen. Der sieht auch die natürlichen Wege zu Gott; und der weiß: jeder Mensch könnte sie sehen, wenn er wollte! Aber eben in dem „wenn er wollte" haben wir den Riegel, der schließt und öffnet; viele wollen nicht. Wären die Gottesbeweise wirkliche wissenschaftliche Beweise, dann müßte wenigstens jeder wissenschaftlich Ernste wollen; aber die Gottesbeweise sind keine Beweise sondern Wahrscheinlichkeitsrechnungen. Wir wollen also nicht sagen: „auch die Welt ist so, daß Gott daraus bewiesen werden kann," sondern „auch die Welt ist so, daß Gott mit viel Wahrscheinlichkeit auf Grund der Welt angenommen werden kann." Richtig und klar sieht diese Wahrscheinlichkeit nur der, dem Gott ohnehin schon Tatsache ist. Aber es gilt doch diese Wahrscheinlichkeit für jeden, der guten Willens ist, der ruhig und normal denken kann, der ohne Überhitzung praktisch Welt und Menschheit betrachtet. So heißt denn das Dogma von der natürlichen Gotteserkenntnis: Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse. (Vatic. Sess. III. cap. II. De rev.) Ausdrücklich wurde es vom Vatic. abgelehnt statt „certo cognosci" das viel stärkere „certo demonstrari" auszusprechen. Es sollte also nicht gesagt werden: „Gott kann bewiesen werden," sondern: Gott kann sicher erkannt werden, so wie im praktischen Leben sichere Erkenntnisse zustandekommen ohne wissenschaftliche Stringenz. Als daher der Modernisten-Eid zu dem certo cognosci kurzerhand ein adeoque demonstrari setzte, schien das ein Verrat an der Vorsicht des Vatikanischen

Konzils, und die kirchlichen Organe bemühten sich, das adeoque demonstrari als identisch mit dem certo cognosci zu beschreiben mittels des adeo (= nur insofern; wobei ein Vergleich mit einem atque adeo der Konkordienformel [Müller 520] wertvoll wäre).

Es ist nun das Dogma von der natürlichen Gotteserkenntnis dieses: 1. die natürliche Gotteserkenntnis ist nicht die Religion, sondern eine Begleiterscheinung der Religion; wer religiös ist, dem spricht auch die Welt ein deutliches Wort von Gott; wer nicht religiös ist, dem kann sie dies deutliche Wort sprechen. 2. Die natürliche Gotteserkenntnis erwächst aus der Betrachtung der Schöpfung, e rebus creatis: hier nur an die äußere Schöpfung zu denken, wäre zu wenig; es gehört vielmehr auch die menschliche Natur, der Wille, das Gemüt, das Unbewußte und Unterbewußte, das Angeborene zu den res creatae, die eine deutliche Sprache von Gott reden. Hier ist der Punkt, wo die moderne Religionsphilosophie ihren Altar mitten im Heiligtum der Christenheit hat; hier hört man in Andacht, was an anderen Stellen zu sehr nach Fleisch und Blut klänge. 3. Eine Darstellung, inwiefern all dies zu Gott führen kann, auf Gott hinweist, wird nur dann zweckmäßig sein, wenn einer sie gibt, der im Leben der Offenbarung steht; er kann Einzelnes bringen, ohne in die Vereinzelung der wissenschaftlichen Einspänner zu verfallen. Wer nur als homo naturalis den Weg zu Gott in den geschaffenen Dingen darstellen will, der muß gar alle Momente zusammenfassen, sonst leistet er nur eine *αἵρεσις*, eine willkürliche Auswahl, die in ihrer Einseitigkeit alsbald gescholten wird. 4. Durch all diese Mittel findet man nicht Gott selbst, sondern nur die Seiten der Schöpfung, die auf Gott hindeuten. Gott ist nicht die Welt. Die natürliche Gotteserkenntnis wird ja immer auch um die Fragen spielen: wer ist Gott? was ist Gott? — aber was sie darüber sagt, sind Unzulänglichkeiten.

Diese natürliche Gotteserkenntnis war schon für St. Paulus eine Tatsache. Röm. 1,18—23 verkündigt der Heidenapostel, daß die Heidenwelt Gott ganz gut gekannt habe; sie habe nur nichts von dem erkannten Gott wissen wollen, sondern lieber Bilder angebetet. Also für Paulus ist die Sache noch schärfer als für uns, er sagt: ihr habt Gott ganz gut gekannt — ihr habt ihm trotzdem nicht dienen wollen! Wir sagen: man kann Gott erkennen, wenn man will, aber der Wille fehlt gewöhnlich. Wir meinen eben mit Gotteserkenntnis eine Erkenntnis, die auch Wert hat; Paulus läßt die Heiden Gott erkennen, aber aus dieser Erkenntnis nichts machen. So ist auch für ihn das Ausschlaggebende: der gute Wille! Der gute Wille kommt aber nicht aus der natürlichen Gotteserkenntnis, sondern

nach Paulus aus dem Evangelium, also aus dem übernatürlichen Glauben! Darum ist ihm die ganze Heidenwelt in Gottes Zorn jetzt eingetaucht und nichts wird sie daraus retten als das Evangelium mit seiner Barmherzigkeit. Der Gerechte lebt aus dem Glauben, nicht aus dem bloßen Erkennen auf natürlichem Wege. Das bloße Erkennen auf natürlichem Wege kann bloß bis zum Zorne Gottes führen, aber der Glaube, das Evangelium führt zu Gott, weil uns da Gott selbst führt. Paulus predigt also nicht „erkennet alle Gott auf natürlichem Wege," sondern er predigt: Die natürliche Gotteserkenntnis hatte gar keinen Wert — das Evangelium allein hat Wert. Man könnte Röm. 1,18—23 überschreiben: „Die Tragödie der natürlichen Gotteserkenntnis"; sie wäre ja wertvoll, aber es muß der Wille aus ihr etwas zu machen, dabei sein. Und der kommt nicht aus der natürlichen Gotteserkenntnis selbst. Wie oft meint der arme Mensch, Gott erkennen heiße auch schon ihn lieben! Wie viele Geistliche leben dieser Meinung und halten ihre Arbeit darnach! Aber der gute Wille kommt bloß aus dem neuen Leben der Offenbarung; die Heidenwelt ist darum so gefallen, weil sie keinen guten Willen, weil sie das Evangelium nicht hatten: nun bietet es ihnen Paulus dar, nun wird alles gut, nun kommt der gute Wille. So ist die klassische Stelle des N. T. von der natürlichen Gotteserkenntnis zugleich ein trauriges Ablehnen der Ohnmacht dieser natürlichen Gotteserkenntnis.

Das Alte Testament ist gegen die natürliche Gotteserkenntnis zutraulicher, es ist auch noch gar nicht fähig zwischen natürlicher und übernatürlicher Gotteserkenntnis zu unterscheiden. Darum spricht der Verfasser des Buches der Weisheit von seinem übernatürlichen Gottesstandpunkt aus einfach: Wer Gott nicht erkennt, der ist ein hohler Tropf! (Weisheit 13,1 ff.). Ganz recht, nämlich wenn man einen so guten übernatürlichen Standpunkt hat wie der Verfasser, dann kommt es einem so vor; wenn man aber nicht so begnadet ist, ist es eine ganz andere Sache. Das ἀναλόγως θεωρεῖν, vergleichungsweise den Schöpfer aus den Geschöpfen erkennen, führt aber auch nach dem Geständnis des Weisheitsbuches oft auf Abwege; auch hier also das Gefühl: es könnte etwas großes sein, bleibt aber meistens im Natürlichen stecken.

Ganz anders steht es bei den Kirchenvätern. Ihnen ist die natürliche Gotteserkenntnis zunächst etwas hoch-herrliches ohne Abstrich. Sie waren ja Griechen, so galt ihnen Erkenntnis alles. So rechnen sie: mit der natürlichen Gotteserkenntnis steigt man zu Gott sicher hinauf; hierauf spendet einem Gott die übernatürliche Gotteserkenntnis, das Evangelium, das sie als neue Philosophie,

als abschließende Erkenntnis der Menschheit ansahen. Hingegen Paulus hatte im Evangelium das Heil gesehen, die Erlösung des Lebens, darum war ihm die natürliche Gotteserkenntnis ein Flug ohne Flügel, kein Heil, bloß nebenbei wertvoll; der Gerechte lebt aus dem Glauben. Diese Schatten der natürlichen Gotteserkenntnis veranlaßten aber z. B. die Apologeten des 2. Jahrhunderts nur dazu, im Evangelium den übernatürlichen Erkenntnis-Ersatz zu sehen; das Evangelium lehrte, was die Schöpfung noch übrig ließ; natürliche Gotteserkenntnis war nun allerdings weniger als das Evangelium, aber bloß deshalb, weil das Evangelium mehr Erkenntnis gab. Im Grunde ist bei den Apologeten das Evangelium auch nur natürliche Gotteserkenntnis, da sie die Offenbarung wie eine vom Himmel gefallene Welt als Erkenntnisobjekt behandeln. Indem sie das Evangelium loben, loben sie nur die natürliche Gotteserkenntnis, die ins Unfehlbare transponiert ist.

Den rechten Wert der natürlichen Gotteserkenntnis wird der Jünger Jesu immer wieder in Pauli Worten ausdrücken, so sehr er mit dem A. T. aus den Kirchenvätern freudvolle Ausflüge ins Land der Schöpfung zu tun geneigt ist. Röm. 2, 14—16 sieht man: natürliche Gotteserkenntnis führt höchstens bis zum Sündigen, aber nicht bis zur Erlösung. Trotzdem ist Paulus der Ansicht: Der Atheist ist für seinen Atheismus verantwortlich! Atheismus ist Sünde! Zunächst staunt man über diesen Satz; denn gerade nach Paulus kann ja keiner, dem das Evangelium nicht geboten wurde, den guten Willen haben; aber gerade Paulus läßt auch etwas Sünde sein, wofür einer gar nicht sonderlich kann. Die ganze Welt hat Gott in die Sünde beschlossen; gab das Gesetz, das gute Gesetz, damit Israel erkennen sollte: wir vermögen es nicht zu halten! Damit sie aufhörten auf ihre eigene Kraft zu pochen und einsahen: wir sind allzumal Sünder! Und nun strecken sie die Arme nach dem Evangelium aus, nach der Barmherzigkeit, nach der Gerechtigkeit, die uns Gott aus Gnade schenkt. Nun pochen sie nicht mehr auf eigene Werke, auf eigenes Können; nun kennen sie sich selbst bloß noch als Sünder, und der ihnen Gerechtigkeit gibt, ist Gott allein in Jesus Christus. So sind auch die Heiden Atheisten geworden, sie konnten nicht anders, es war gar nicht anders zu erwarten, trotzdem Gott aus der Schöpfung erkannt werden konnte, trotzdem das Gesetz in ihre Herzen geschrieben war: der gute Wille fehlte! Sollten denn die Heiden mit dem Gesetz weiter kommen als die Juden? Nein, auch die Heiden, und sie erst recht, mußten an das Ende kommen: es geht nicht, wir können nicht! Und sollten doch! Da war die Zeit reif für das Evangelium. Nun strecken sie ihre Hände aus nach der

Gnade Gottes, nach dem Evangelium, und wollen nicht mehr selbst heilig sein, sondern Gottes Gerechtigkeit anziehen. Also der heidnische Atheismus mußte Tatsache werden, denn die natürliche Gotteserkenntnis bringt den guten Willen nicht mit sich, und er mußte zu dem Zwecke eintreten, daß die Barmherzigkeit, die Gnade ergriffen würde von einem Geschlechte, das weiß: Wir sind nichts als Sünder. Wie gesagt, da könnte man meinen: ja, dann sind die Heiden doch nicht zu beschuldigen. Aber Paulus hält daran fest: sie sind zu beschuldigen. (Röm. 1, 21). Ebenso sieht das Buch der Weisheit im Götzendienste, im Dienste der Bilder die große Sünde; begreift ganz gut und treuherzig, daß man statt zum Schöpfer aufzusteigen am Geschöpfe hangen bleiben kann, „weil die Kreaturen so schön sind, die man siehet" (Weish. 13,7). Und doch fügt das Buch alsbald bei: sie sind damit nicht entschuldigt. Wir sehen also, der christliche Glaube sieht den Atheismus als Sünde an, trotzdem er zugibt, man könne Gott mit der natürlichen Erkenntnis nicht so sehr zweckdienlich erkennen. Einerseits ist das certo cognosci posse Dogma, anderseits wenn das certo cognosci posse in der Tat so im Schwange wäre und alle Tage seiner selbst gewiß liefe, dann brauchte es nicht Dogma zu sein; daß $2 \times 2 = 4$, ist nicht Dogma, weil keiner sowieso darüber wegkommt — und doch hängt es letzten Endes auch ganz in der Wahrheit Gottes.

Vielleicht darf man so schließen: es gibt in der Christenheit aller Zeiten zwei Stimmungen: eine der natürlichen Gotteserkenntnis holde und eine ihr abholde. Indem aber beide einig sind in der Ansicht: Atheismus ist Sünde — zeigen sie doch beide: zugrunde liegt so hier wie dort praktisch das Bewußtsein: Man muß die vernünftigen Wege zu Gott gehen, und diese Wege sind nicht schlecht. Ohne die ständige Arbeit der weltlichen Wissenschaften verrammeln sich aber die natürlichen Wege zu Gott mehr und mehr mit Geröll oder werden zu Irrwegen und Abwegen: so setzt dies Dogma die Hochschätzung aller wissenschaftlichen Arbeit voraus und verlangt die ungehinderte rücksichtslose, rein der Wahrheit dienende Forschung aller weltlichen Wissenschaft, denn nur so wird Klarheit über die natürlichen Wege zu Gott. Diese Wege selbst geht dann allerdings nicht die Wissenschaft, sondern die ruhige, hausbackene Überlegung praktischer, lebenssicherer Naturen, erst recht die in Gott lebende Christenvernunft. So liegen auf dem Grunde dieses Dogmas die beiden Sätze: 1. Die Wissenschaft ist frei. 2. Es ist nicht Sache der Wissenschaft als solcher, die Wege zu Gott zu gehen, sondern zu erforschen, was Wirklichkeit ist: auf der von der Wissenschaft gefundenen Wirklichkeit schreitet dann das Leben zu Gott. Einseitigkeiten

haben sich immer gerächt; über den Erkenntnis-Pessimismus des hl. Paulus kam der Optimismus der Apologeten und der Scholastik, darüber wieder der Pessimismus Luthers und der Kirchen der Reformation, darüber — Rudolph Steiner? nein, eher die ruhige Mitte unseres Dogmas.

§ 3. Die übernatürliche Gotteserkenntnis.

Die natürliche Gotteserkenntnis führt bis zu einer Hypothese von hoher, ja höchster Wahrscheinlichkeit: aber sie führt nicht zu jener granitenen Sicherheit, die Berge versetzt und das Leben wagt und den Tod überwindet. Die natürliche Gotteserkenntnis ist nicht Religion, sie ist bloß eine Begleiterscheinung der Religion oder eine Vorläuferin der Religion oder ein Schatten der Religion. Die eigentliche religiöse Gotteserkenntnis ist die übernatürliche Gotteserkenntnis: sie ist die Gotteserkenntnis als Religion. Es gibt keine „natürliche" Religion; das Wort ist eine Seifenblase; wo wirkliche Religion vorhanden ist, da ist sie immer übernatürlich. Darum gibt es keine natürliche Gotteserkenntnis, die zu einer Religion ausreichte; sondern zur Religion gehört die übernatürliche Gotteserkenntnis. Im Christentum heißt sie der Glaube. Glaube geht also nicht auf natürliche, sondern ausschließlich auf übernatürliche Gotteserkenntnis.

Nun wissen wir ja, daß Glaube im Christentum viel mehr ist als nur die religiöse Erkenntnis. Könnte Paulus sagen: „Der Gerechte lebt aus dem Glauben" (Röm. 1, 17), wenn er bloß Erkenntnis damit meinte? Glaube ist hier und oft im Römer- und Galaterbrief der Zustand des Menschen, der die Erlösung hat oder bekommt; die Erlösung faßt aber nicht bloß den Intellekt, sondern auch den Willen, auch das Gemüt, den ganzen inneren Menschen. Glaube, *πίστις*, fides ist somit die Haltung des erlösten Menschen. Und hat nicht bei Jesus selbst *πίστις*, Glaube, denselben Sinn? Wenn er sagt: *ἡ πίστις σου σέσωκέν σε*, dein Glaube hat dir geholfen: so ist das sicherlich nicht der Hirnglaube, der Intellekt, Jesus will nicht sagen: „dir ist geholfen worden, weil dein Intellekt erlöst ist," sondern: „du bist im ganzen ein erlöster Mensch, daher ist nun aus der Erlösung dir äußere Hilfe gekommen." Das ist die Hauptsache. Aber da natürlich auch der Intellekt bei der Erlösung des einzelnen Menschen erlöst wird, so kann Glaube, *πίστις*, fides auch den erlösten Intellekt bedeuten, kann also das meinen, was wir gewöhnlich mit „Glauben" besagen: die intellektuelle Überzeugung des Erlösten von Gott und den göttlichen Dingen. Diesen speziellen Intellekt-Glauben besprechen wir hier, als die übernatürliche Gotteserkenntnis. Noch-

mal aber sei betont: dieser intellektuelle Glaube läßt sich nicht loslösen von der ganzen Erlöstheit des Menschen; aber wir betrachten ihn hier gesondert, weil er uns interessiert im Gegensatz zur bloß natürlichen Gotteserkenntnis.

Diese übernatürliche Gotteserkenntnis, dieser Glaube ist kein Werk des Menschen. Wenn du alle deine Kraft zusammennimmst und mit Wagemut und Überwindung aller Zweifel einfach glaubst, es sei ein Gott und göttliche Dinge mit ihm, so ist das nicht der übernatürliche Glaube; das ist vielmehr eine Verrenkung deiner Geisteskräfte, die gar keinen Wert hat, weil sich die Verrenkung ja doch wieder lösen muß. Und wenn du mit dem eisernen Paradoxon des Asketen denken wolltest: „ich bleibe möglichst einfältig, lese, studiere möglichst wenig, damit ich ganz „Ja“ bleibe und keine Zweifel bekomme“, so ist das erst recht nicht der übernatürliche Glaube, sondern geistige Unterernährung, die sich aus lauter Schwäche einbilden kann, sie schwimme in Gott. Es hilft dich alles nichts, den Glauben bringst du mit Aufbietung all deiner Kraft nicht fertig — den bringt bloß Gott fertig! Der Glaube ist Gottes Werk. Darum ist er übernatürlich. Die natürliche Gotteserkenntnis hingegen, die leistet der Mensch, da denkt und arbeitet und müht er sich ab.

Aber der Glaube wird von Gott in uns gewirkt nicht durch mystische Verzückungen, nicht durch unnormale Verzerrungen, sondern auf die allernormalste Weise die es gibt. Als Kindern trat uns Gott entgegen in dem erlösten Leben der Familie; so umfing uns Gott und hüllte uns in lauter Christenleben ein. Das ging nicht ohne das Wort der Eltern, besonders der Mutter; teils war dies Wort lebenmitteilend, teils lebenerklärend. Als lebenmitteilendes Wort begleitete es das Beispiel der Familie und gebot uns mitzuleben; als lebenerklärendes Wort folgte es dem spontanen Tatchristentum nach und gab erkenntnismäßige, wenn auch kindliche, Gewinne. Aus der erlösten Kraft der Familie sogen wir erlöstes Leben mitsamt der darin liegenden Erkenntnis. Und was gab dem Kinde die Sicherheit, daß alles nicht Spiel, sondern Ernst und Wirklichkeit sei? Zumeist das Bewußtsein des tiefsten Ernstes der Familie in diesen Dingen; Kinder, die merken, daß Religion bloß für Kinder ernst gemeint sei und daß die Familie sich in der Tat doch über Religion hinwegsetze, sind alsbald eigentlich ungläubig, wenn sie nicht etwa bald des Ernstes höherer Instanzen gewiß werden. Zum Ernst der Erwachsenen in diesen Dingen kam die kindliche Überlegung des Wahrheitsgehaltes all der Worte und Antworten der Mutter. So ruhte unser Christentum damals auf dem kindlichen Vertrauen auf die Eltern. Bald weitete sich die Familie, in der Schule trat uns der

Geistliche mit religiösen Forderungen und Erklärungen entgegen, im Gottesdienst die ganze Gemeinde mit religiöser Tat, ja in Gestalt des Geistlichen die ganze Christenheit, die Kirche. All dies war nur ein Ausbau des erlösten Familienlebens, und wir taten mit, übten ernstes Christentum, klärten unser Wissen darüber im festen Bewußtsein: was Vater und Mutter tun und sagen, tut und sagt der Geistliche, die Gemeinde, die Kirche. Zunächst war Schule und Kirche uns gewisse Autorität, weil sie Vater- und Mutter-Art übten, erweiterten; hier ruhte also auch unsere kirchlich gefärbte Religiosität immer noch auf der elterlichen Autorität. Es kam die Zeit, wo wir auch Vater und Mutter als Empfänger christlichen Lebens von der Kirche her erkannten: das war der Zeitpunkt, wo für uns die Kirche anfing auf eigenen Füßen zu stehen; Vater und Mutter genau wie ich und du Kinder der Kirche; Christen, weil die Kirche ihnen das neue Leben gab. Von da ab sahen unsere Augen scharf nach der Kirche: in ihr das erlöste Leben vorzufinden, zu greifen, anzuerkennen, war uns Entzücken; ihre Worte der Erklärung, Beweisung, Hochführung zu hören, war uns sicheres granitenes Erkennen; Mängel und Schatten, Tiefstand und Verwüstung in ihr gelegentlich zu sehen, war uns größter Schmerz. So ruhte nunmehr unser Christentum auf dem Vertrauen zur Kirche, die uns das neue Leben von Vater und Mutter her vererbt hatte und es nunmehr durch ihre berufenen Vertreter in uns bereichern und uns deuten ließ. Das Vatikanum beschreibt diesen Zustand mit den Worten: „Ja, die Kirche selbst ist wegen ihrer wunderbaren Ausbreitung, ihrer hervorragenden Heiligkeit und unerschöpflichen Fruchtbarkeit an allem Guten, ihrer katholischen Einheit und unerschütterlichen Dauer ein großer und beständiger Beweggrund zum Glauben“. Doch ebenso, wie wir einst Vater und Mutter als Empfänger des religiösen Lebens gleich uns selbst erkannten, erkennen wir eines Tages auch die Kirche als Empfängerin des Ewigen: von Jesus her! Nun ist Jesus der Fels unseres Christenstandes: und in ihm und seiner heiligen Größe ist nichts, was uns mit Schmerz erfüllte, hier ruht das Vertrauen. Da wir aber Jesus nicht kenneten ohne die Kirche, ohne Vater und Mutter, so werden auf dieser Stufe diese Autoritäten alle mit neuer Liebe umfangen und ihre Strahlen treffen uns wie lauter Jesusfeuer. Das ist einzig berechtigt: denn in der Tat erstand unser Vertrauen zu Jesus aus dem Vertrauen zu Vater und Mutter und zur Kirche, und nunmehr wird aus dem selbständigen Jesusvertrauen das Vertrauen zu Vater und Mutter und Kirche als Trägern der Ewigkeit erneut.

Dieses ganze Glaubensleben empfängt aber auf allen Stufen

seine Frische und Echtheit von Erlebnissen her, die man eigentliche Glaubensakte nennen kann. Nämlich mitten in allem Annehmen und Hinnehmen von Autoritäten her, mitten in allem Hören der Aussagen anderer kommt die heilige Stunde, wo jene Aussagen uns selbst in Flammen setzen, in uns mit den Holzscheitern unseres Wesens brennen; plötzlich faßt uns eine tiefe Scheu, ein heiliger Schauer, und durch ganz weltliche Dinge oder Erlebnisse hindurch spüren wir „Er ist da", „Er lebt und webt und wir in ihm." In diesem tiefen Schauer vor Gott ist kein Zweifel mehr, kein eigenes Zutun, er rührt uns an wie heißeste Luft, die plötzlich in ein eiskaltes Zimmer strömt. Gott wirkt in uns. Es geht uns wie dem Propheten (Jesaj. 6), wir fühlen: ich passe nicht zu diesem Gotte, weh mir, was muß schreckliches über mich kommen, der ich so etwas erlebe! Etwas wie das dreimal Heilig diesem Gotte gegenüber gellt uns durch die Ohren. Aber da wir Christen sind, wird in diesem Erlebnis zugleich Vertrauen und Mut in uns wach: Jesus hat ja zwischen Mensch und Gott alles recht gemacht — und das Vaterunser strömt über unsere Lippen, alles ist gut, ein Entzücken geht durch die Seele und das Erlebnis endet im Hochgefühl der Kindschaft Gottes. Von da ab enthüllen die Dogmen, Christenlehren, üblichen Gebete uns ihre eigentliche Art, Niederschläge ähnlicher Gotteswirkungen zu sein; so können nun Dogmen, Gebete, Gottesdienste jenes Erlebnis neu erstehen lassen, sie werden geschätzt nach ihrer Kraft hiezu. Dem gläubigen Katholiken kann man all das noch besser beschreiben, wenn man ihn an seine Erlebnisse vor dem eucharistischen Sakramente erinnert. Einerseits der Schauer und das Versinken in alle Tiefen des Nichts vor der Tatsache: Jesus. . . . Aber zugleich ein Himmel von Süßigkeit im Bewußtsein: M e i n Jesus. . . . Ist es da verwunderlich, wenn der heutige Katholizismus von der Eucharistie ausgeht und in die Eucharistie mündet und jeder echte Katholik katholisch ist um der Eucharistie willen? Hier ist eben die Stelle, wo Dogmen und Riten und alles Herkommen, und wäre es noch so lateinisch oder griechisch, all ihre Fremdheit einbüßen und mein und dein innerstes Herz werden in dem Erlebnis Gottes. Akte des Glaubens geschehen hier, die nicht überboten werden können.

Das Erlebnis, das der Katholik an der Eucharistie hat, hat der gläubige Protestant am Neuen Testamente. Da tritt ihm Jesus und immer wieder Jesus entgegen: sündelos, heilig, Gottessohn — und dagegen meine Sünde, mein Nichts! Deckt euch über mich, ihr Berge! Aber Jesus ist der Sünderfreund, der Sünderhelfer, er starb für mich, Jesus mein Heiland! Schauer der Nichtigkeit, Entzücken der Erlösung! Denn auch dem gläubigen Protestanten ist der Jesus

des N. T. nicht bloß der historische, einst gewesene, sondern der ewig lebendige, allzeit zum Siege nahe Heiland. Hat der gläubige Protestant erst einmal die Gegenwart des lebendigen Gottes irgendwo und irgendwie in der oben beschriebenen Art gespürt, dann wird ihm jede Lektüre des N. T. eine Erneuerung jener Gottestat. Es ist schade, daß dieser doch auch echt katholische Weg vom katholischen Volke seltener begangen wird; viele Theologen gehen ihn längst mit Freuden. Zugegeben muß werden, daß der neutestamentliche Weg etwas stark literarisches hat; deshalb muß einer, der ihn geht, Bücher mit frischem Empfinden aufnehmen können, sonst bleibt er unberührt.

Beide Vorgänge aber, der eucharistische und der neutestamentliche, bieten das Schema der ursprünglichen, übernatürlichen, gottgewirkten Gotteserkenntnis dar, des Glaubensaktes. Zuerst ein Ergriffensein von etwas, das total anders ist als alles Seiende, groß, heilig, furchtbar — und schon beginnt am ersten Saume dieses Ergriffenseins das Zutrauen, das Entzücken, das Erfaßtwerden von Heilandstreue und Erlösermacht. Nun umspielt der Intellekt diesen Tatbestand, nicht mit Zweifeln und Bedenklichkeiten, sondern mit lauter „Ja" und der Hingabe all seiner Kraft, wie er sie den wahrsten Wirklichkeiten profaner Art gegenüber nicht betätigt. Da er aber Intellekt ist, zieht er alsbald Schlüsse, vergleicht mit dem ihm sonst Feststehenden, und kommt sofort zur Einsicht: auch menschlich glaubwürdig ist alles, ja nicht bloß glaubwürdig, sondern für jeden Standpunkt, Zeitpunkt und jeden Menschen einfach gültig und unumstößlich. Aus diesen Akten des Intellekts saugt nun von selbst das ganze Erlebnis wieder neue Anstöße, und es wird dermaßen gewaltig, daß es sich im Gebete entladen muß und im Eifer der Taten für Gott. Gebrauchen wir herkömmliche Fachausdrücke, so ist das ganze Erlebnis fides, πίστις, Glaube im Sinne der fiducia, des Vertrauens mit ganzer Seele. Die erste Tätigkeit des Intellekts dabei, sein „Ja", seine Hingabe ist der pius credulitatis affectus; jenes Vergleichen mit schon Erkanntem vollführt das judicium credibilitatis et credenditatis: es kann so sein, es muß so sein; daraus resultiert der assensus in veritatem Dei, der das ganze Erlebnis von neuem in Glut taucht. Also: Fiducia — pius credulitatis affectus — judicium credibilitatis et credenditatis — assensus in veritatem — Fiducia: das alles zusammen ist der Glaubensakt.

Die Scholastik, vor allem für die ratio interessiert, beschreibt den Vorgang in anderer Reihenfolge: 1. es erfolgt eine Tat der ratio, eine Untersuchung, die damit abschließt: ja, ich kann Gott glauben, noch mehr, ich muß ihm glauben (judicium credibilitatis et credenditatis), 2. daran schließt sich eine Tat des Willens:

wenn ich nämlich glauben kann und muß, dann beuge ich nun meinen Willen vor der Wahrheit Gottes, ich gehorche ihr, ich neige mich ihr: pius credulitatis affectus, 3. und nun vollzieht die ratio den Glaubensakt: assensus in veritatem, der Intellekt stimmt der Wahrheit Gottes bei. In all dem wird vorausgesetzt, daß die Gnade Gottes die ratio bewegt, und so meint man den Glaubensakt beschrieben zu haben. In Wirklichkeit hat die Scholastik einen ganz profanen Akt der ratio ihrer Untersuchung zugrunde gelegt: so geht die ratio nämlich vor, wenn sie z. B. dem Boten Glauben schenkt, der die Verleihung eines Titels meldet. Aber Gott geht in der Seele anders vor, er gibt alles auf einmal und die ratio wickelt es erst nachher auseinander. Die protestantische Scholastik machte den gleichen Fehler, als sie an den Anfang des Glaubens die notitia setzte, darauf den assensus folgen ließ und als Resultat die fiducia buchte, nein, fiducia am Anfang schon in ganzer Fülle, daraus notitia und assensus sich abhebend und die fiducia anfeuernd: das ist die fides salvifica.

Allerdings, sieht man nicht auf den Glaubensakt, sondern auf das ganze Leben eines gläubigen Christen, so muß man gestehen: dem Kinde werden von den Autoritäten der Kindheit die Niederschläge christlichen Gotteserlebens in Form von anzuerkennenden Wahrheiten vorgelegt; das Kind nimmt diese Lehren mit dem judicium credibilitatis et credenditatis (notitia historiae) auf und erteilt, unter dem pius credulitatis affectus stehend, den assensus in veritatem — aber ist das nun wirklich jedesmal ein übernatürlicher Glaubensakt? Nein, es ist eine Tat der ratio humana, allerdings bei einem Menschen, der in der Gnade Christi lebt und wirkt. Die Aufnahme der christlichen Lehren k a n n zu einem Glaubensakte führen, wenn der Lernende so vom Inhalte tätlich erfaßt wird, daß der oben beschriebene echte Vorgang eintritt; das wird sich besonders dann ereignen, wenn der Lehrende beim Vortrag selbst von den Schauern der Erlösung gepackt ist und Leben nun Leben zeugt. Anderseits heißt das keine Geringschätzung der Belehrung in den Dogmen des Christentums: lernten Kinder und Ununterrichtete nicht die Lehren des Christentums kennen, dann vermöchten sie im Gotteserlebnis selbst nicht Christen zu sein, könnten nie des Christentums ganzen Gottesinhalt an allen Überlieferungen erproben. Es ist also sehr begreiflich, wenn die Scholastik jene Vernunftakte möglichst eng an den eigentlichen Glaubensakt rückt — aber sie darf dieselben nicht mit dem Glaubensakt identifizieren. Auch das stimmt, daß ein Christ, der den Lehren des Christentums nachgeht, um die Fülle der Überlieferung in sich lebendig zu machen, dies in der Ordnung

des scholastischen Schemas tun wird, da ja die Scholastik den gewöhnlichen ratio-Vorgang im Auge hat; dieser wird im Leben fast nie fehlen, außer wenn einmal die Kraft Gottes im wirklichen übernatürlichen Glaubensakt einströmt: da kommt die ratio erst als Donner nach dem Blitz.

Jetzt kommt die scharfe Trennung zwischen natürlicher Gotteserkenntnis und Glauben zum Recht, wie das Dogma von der übernatürlichen Gotteserkenntnis sie hat:

„Daran hielt und hält die Kirche in ununterbrochener Übereinstimmung fest, daß es eine doppelte Erkenntnisordnung gibt, die nicht nur dem Prinzip, sondern auch dem Gegenstande nach verschieden ist; dem Prinzip nach, weil wir in der einen durch die natürliche Vernunft, in der anderen durch den göttlichen Glauben erkennen; dem Gegenstande nach, weil uns außer dem durch die natürliche Vernunft Erreichbaren auch in Gott verborgene Geheimnisse zu glauben vorgestellt werden, die nur durch die göttliche Offenbarung zu unserer Kenntnis gelangen können“ (Vatic. Sess. 3. cap. IV.).

Unsere Auffassung des Glaubensaktes stimmt nun zusammen mit dem, was z. B. Paulus I. Cor. 2, 1 ff. an die Korinther schreibt: sie seien ja gescheite Leute, gebildete oder bildungsfreudige Großstädter und hätten sicher erwartet, er werde zu ihnen kommen, um viel Gescheites und Bestechendes und Philosophisches zu sagen; er habe aber das alles nicht getan und nicht gewollt; denn ihm handle es sich nicht darum, daß Menschenweisheit herrsche, sondern Gottesweisheit allein, Gottes Kraft solle das in Korinth begründen, was man Glauben nennt. „Denn euer Glaube sollte nicht auf Menschenweisheit, sondern auf Gotteskraft gegründet sein“ (vgl. I. Thess. 2, 13). Unsere Auffassung stimmt zusammen mit dem, was z. B. Johannes an der berühmten und traurigen Stelle Joh. 18, 37 sagt, wo der blasierte Römer dem Heiland der Menschheit ins Gesicht witzelt „was ist Wahrheit?“, und der Herr erklärt, daß für die Wahrheit nur der Gehör habe, der aus der Wahrheit sei: was ist dies „aus der Wahrheit sein“ anderes als von Gott berührt, gerührt, getrieben sein? Gottes Tat ist der Glaube, nicht Menschengeköche. „Jeder der aus der Wahrheit ist, hört auf meine Stimme“ — nach der Scholastik müßte es heißen: Jeder, der meine Stimme hört, wird aus der Wahrheit geboren. Auch das wäre nicht so unrichtig, aber das Gnadenmoment bliebe unbetont und es sähe aus, als reiche ein menschliches Hören, ein judicium credibilitatis, um zum Glauben zu gelangen.

Daher ist der Glaube nicht eine virtus ab homine acquisita,

sondern eine virtus a Deo infusa. Nie und nimmer kann sein letzter Grund sein die natürliche Gotteserkenntnis, philosophischer Beweis, sondern Gott und seine Kraft, die uns durchfährt. Alle Beweise der Vernunft gehören nur wie ein Schatten zum Glauben, sind, wie man sagt, praeambula fidei, der Park und Lustgarten um den Palast des Glaubens herum. Der letzte Grund, warum ich glaube, ist daher in der neuen gottgewirkten Zuständlichkeit meines Wesens gelegen, die einfach als Tatsache auftritt. Indes, da es bloß meine Zuständlichkeit ist, wäre hier subjektive Befangenheit nicht ausgeschlossen; indem ich aber meine Zuständlichkeit als Wiederholung der Erfahrungen aller anderen, der Erfahrungen der Kirche, die in den Dogmen niedergelegt sind, der Erfahrungen an Jesus, die im N. T. beschrieben sind, ja der Erfahrungen Jesu selbst, die aus seinen Worten leuchten, empfinde, wird das bloß Subjektive vermieden, und als ultimum resolutivum fidei erscheint der in Jesus offenbare Gott. In fernabgelegener Abschattung geschieht an mir was in Jesus einzigartig war; Jesus als Offenbarung Gottes war der Welt- und Menschheitsglaubensakt; nun glaube auch ich, der kleinste Teil der Menschheit, und die Wirklichkeit Jesu als des offenbaren Gottes deckt meine Zuständlichkeit; in umbra alarum tuarum protege me!

Ob das im Glaubensakt sich entwickelnde judicium credibilitatis weit eindringen kann oder bloß an der Oberfläche bleiben muß, macht gar nicht soviel aus. Oft sind gerade das die wichtigsten Glaubensakte, bei welchen das judicium der Gewalt der Hingabe nicht absolut folgen kann; ein Vertrauen und ein Fürwahrhalten ist da, das vom judicium aus besehen nie so groß und felsenfest sein könnte. Z. B. fest glaube ich, daß Jesus mir meine Sünde nachläßt, daß in Jesu Sündenvergebung die sündenvergebende Liebe Gottes wirkt; felsenfest halte ich so Jesu Gottesart und Gottes Dasein für wahr, trotzdem mein judicium erstaunt fragt: wie kann ein Mensch die Erscheinung Gottes sein? Wie kann von Jesus her so etwas Göttliches kommen? Also dem judicium bleiben Geheimnisse, Mysterien. Gerade sie sind aber des Glaubens liebste und kraftvollste Erlebnisse. Der Glaube fragt eben nicht viel darnach, ob die ratio auch mitkommt. Eine Religion ohne Mysterien verkündigt ihre Schwäche: die Erlebnisse ihrer Anhänger sind so schwach, daß die ratio immer voll mitkommt. Eine Religion mit Mysterien hat so gewaltige im Sturme kommende Erlebnisse, daß die ratio oft nur stammeln, raten kann.

Gerade die nachschaffende Arbeit der ratio sind aber die Dogmen. Indem sich die Apostel, die Jünger, die Christen, die ganze Kirche

darauf vernünftig besannen, was sie im Glauben erlebt hatten, mußte besonders das im judicium credibilitatis Erkannte hervorleuchten und Worte und Umfang des entstehenden Dogmas beeinflussen. Nicht des einzelnen ratio aber gab den Ausschlag, sondern die ratio der Gesamtkirche. Darum wurden die Dogmen auf Konzilien festgelegt, als die Gesamtkirche nicht mehr den Rahmen einer Gemeinde hatte und die ratio communis so nicht mehr von selbst offenbar wurde. Auf Konzilien also, oft mit Streit, Mord, Ämterentsetzung und bitterer Not. Das sind Zeichen, daß hier die nachschaffende, wenn auch gläubige, Vernunft tätig ist; sie fragt: was besitzen wir in unserem assensus für Wahrheitserkenntnisse? Und darüber kann man, eben weil es um nachschaffende Vernunft sich handelt, streiten. Der eine legt mehr hieher den Nachdruck, der andere dorthin; der eine faßt die Erkenntnis in diesen Begriff, der andere in jenen. So kamen die Kämpfe, so die Beschlüsse, so die Glaubensbekenntnisse, die Symbole; so ist klar, daß man mit Recht von einer Entwickelung der Dogmen spricht. Diese Entwickelung setzt damit ein, daß man den Lehrgehalt, den Erkenntnisgehalt des Glaubenserlebnisses herausstellt; da man darüber nicht einer Meinung ist, so gibt es Häresien. Die Wahrheit des Dogmas muß so gefaßt werden, daß der ganze Erlebnisinhalt richtig, erschöpfend und ohne Beimischung unpassender Bestandteile ausgesprochen wird. Unpassende Bestandteile finden sich aber bei der ersten Aussprache der Glaubenswahrheit schon dadurch ein, daß die Glaubenswahrheit mit Philosophie erfaßt wird! Der eine kam zu ihr mit jüdischer Bildung, der andere mit griechischer Bildung. Die Apologeten des 2. Jahrhunderts waren oft eigentliche Philosophen; da taten sie, als wäre das Christentum nun überhaupt auch eine Philosophie! So mußte eine verschiedene Auffassung des Inhaltes des Glaubenserlebnisses kommen: es mußten Häresien entstehen. Und sie müssen immer wieder entstehen, wo man nicht begreift, daß keine Philosophie, und heiße sie wie sie wolle, sich einfach mit der Offenbarung deckt. Ohne Philosophie können wir aber die Glaubenswahrheiten nicht fassen: so merke man sich, daß man das Philosophische am Dogma sehr kräftig und kritisch ansehen muß! Später hat die Kirche sich zum Ausdruck der Glaubenswahrheiten die scholastische, näherhin aristotelisch-thomistische Philosophie erwählt. Da man sich immer für irgendeine Philosophie entscheiden muß, hat es nichts auf sich, daß die Kirche eine alte, der Tagesmode entzogene Philosophie wählte. Aber die Gefahr ist die, daß man allmählich das Gewand mit dem Glauben selbst, die Philosophie mit der Wahrheit des Glaubens verwechseln möchte. Wir müssen uns scharf bewußt bleiben:

dies und das ist Philosophie und nicht Glaube, ist bloß der Mantel und nicht der König. Das gelingt am besten, wenn man sich von der modernen philosophischen Bewegung nach jeder Hinsicht beeinflussen läßt und immer wieder versucht, wie die Fassung der Glaubenssätze im modernen Gewand aussähe; so bekommt man einen Blick für Wesen und Form.

Gefährlich wurde der Lauf der Dinge, als Theologen kamen und aus den Dogmen ihre Schlüsse, conclusiones, zogen. Auch die übernatürliche Gotteserkenntnis ist nur indirekt in den Dogmen, abgeschattet; jetzt daraus noch conclusiones ziehen mit menschlicher Vernunft, das führt zu einer starken Verwässerung und Trübung. Nun, die Schlüsse der Theologen widersprachen sich erst recht, Parteien entstanden, gegensätzliche Konklusionen bekämpften sich; es wurde eine conclusio offiziell verpönt, eine andere sogar gelegentlich als richtig erklärt. So bildete sich um das Dogma ein Wall: wiederum muß davor gewarnt werden, in den conclusiones approbatae die Glaubenswahrheit zu sehen; sie sind nur Wall und Mauer ums Dogma.

Die reichste Quelle der Entwickelung des Dogmas war aber allzeit das praktische christliche Leben. Wenn der einzelne in seinem christlichen Leben dieses und jenes Eigentümliche erfährt, es als Erkenntnis ausmünzt, so ist das ja kein Dogma. Dogma ist ja bloß jene Glaubenserkenntnis, die die Allgemeinheit hat und haben muß, wenn sie nach der Fülle des Christentums strebt. Aber was der einzelne noch darüber hinaus erfährt, das schlägt seine Wellen, zieht seine Kreise: und schließlich ist es eine ganze Strömung geworden, die auch das eigentliche Dogma färbt. Wie oft haben Orden gemäß der ihnen eigenen Frömmigkeitsart die Dogmen so entwickelt und beeinflußt; wie oft vom Volke verehrte große Heilige und besondere Menschen überhaupt! Mächtige Prediger, bewunderte Aszeten! Auch hier handelt es sich um eine Färbung des Dogmas, die mit dem Dogma nicht identisch ist: dennoch sieht nun das Dogma anders aus als vorher. Recht entwickelt ist das Dogma in solchem Falle nur dann, wenn jener Orden, jener Aszet und Prediger dazu beitrug, die eigene, aber verborgene, Herrlichkeit des Dogmas ins helle Licht zu setzen. Damit verhindert würde, daß der ursprüngliche Sinn der Dogmen durch alle diese und andere Entwickelungen geändert werde, besteht ausdrücklich der Satz des Vatikanischen Konzils zu Recht: „So möge denn im Laufe der Zeiten und Jahrhunderte bei den einzelnen wie bei der Gesamtheit, bei jedem Menschen wie in der ganzen Kirche Einsicht, Wissenschaft und Weisheit wachsen und sehr große Fortschritte machen, aber nur in der rechten Art, innerhalb

desselben Dogmas, derselben Auffassung, derselben Auslegung“ (Sess. III. c. 4). Das gilt natürlich auch von der bisherigen Vergangenheit: auch hier hat nur eine Entwickelung recht, die dem Dogma den anfänglichen, den genuinen christlichen Sinn ließ. Jede andere Entwickelung war vom Jahre 35—1870 ebenso falsch wie von 1870 bis in alle Zukunft! Manche tun aber, als wäre bloß von 1870 an dieser Grundsatz gültig; er ist eine Kritik der vergangenen wie der zukünftigen Entwickelung. Das Dogma muß sich also organisch entwickelt haben. D. h. was wirklich kraft seines inneren Gehaltes aus ihm herausgeholt wurde, das ist rechte Entwickelung; so wie aus einem Park, der mit Wildwuchs durchsetzt ist, der rechte Bewahrer der Vergangenheit alles heraushaut, was nicht Entwickelung und Wachstum der eigentlichen Parkpflanzung selbst ist, so muß aus dem Garten der Dogmen alles heraus, was nicht organisch aus den Bekenntnissen der Apostel und Jünger Jesu geworden ist. Dann allein kann man sagen: wir haben heute noch als Maßstab und Ideal denselben Glauben wie die Apostel. Der Abt Vinzenz v. Lerinum hat im Jahre 434 ein Commonitorium geschrieben, in welchem er das berühmte Wort ausgab: Magnopere curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, hoc est etenim vere proprieque catholicum! In diesem von der katholischen Kirche reichlich akzeptierten Satze liegt aber eine scharfe Kritik bereit: Dogma ist nur das, was örtlich und zeitlich allgemein als Dogma genommen wurde! Also von Petrus und Paulus bis auf Augustin und Thomas v. Aquin und Pius IX. und X. nichts Neues und andres, sondern nur das, was in der ganzen Christenheit immer allen gemeinsam war! Konklusionen aus dem Glauben des Petrus und Paulus sind keine Dogmen, auch in unserer Zeit nicht, sind keine organische Entwickelungen, sondern Theologie, nachträgliche wissenschaftliche Arbeit am Glauben. Nur der wirkliche Glaube des Petrus und Paulus darf sich selbst und von innen heraus in eodem sensu entwickelt haben! Damals mag also etwas kernhaft gewesen sein, was heute eine Pflanze ist, damals kindlich, was heute erwachsen auftritt — aber nur keine Zutat, keine Änderung des Sinnes im einzelnen und im ganzen! Schon Vinzenz v. Lerinum konnte daher denselben Satz von seiner Zeit aus sprechen, den das Vatikanum von ihm einfach übernahm: in eodem dogmate, eodem sensu eademque sententia laufe die echte Entwickelung! Die Untersuchung nun, ob ein Dogma heute noch denselben Sinn hat wie einst, ist Aufgabe der Wissenschaft, der Dogmengeschichte; ihre Aufgabe enthält auch die andere: zu sehen, ob Dogmen, die heute vorhanden sind, tatsächlich zu allen Zeiten wenigstens kernhaft, keimhaft

vorhanden waren. Wissenschaftlich, d. h. ausschlaggebend, kann man also erst mittels der Dogmengeschichte feststellen, ob die Entwickelung immer in eodem dogmate, eodem sensu eademque sententia verlaufen sei; es ist dies eine historische Frage, die rein wissenschaftlich gelöst werden muß. Wie sollte man sie anders lösen? Höchstens so, daß man auf die ganze Wissenschaft verzichtet und sagt: ich vertraue einfach, daß die katholische Kirche immer in eodem dogmate war; das ist dann Pietät. Vor solcher Pietät kann man Respekt haben, und dennoch ihr Unrecht geben; denn Haupt und Glieder würden vor Gott schuldig, wenn sie sich der Aufgabe entschlügen, mit allen Mitteln, die Menschen haben, die Identität des Dogmas zu untersuchen. Was nützten die schönsten Leitlinien, wenn sie nicht mit allem Ernste begangen würden! Doch mißverstehe man das nicht: gerichtet, als unterchristlich erklärt kann bloß der werden, der solche ubique und semper als Christentum aufleuchtende Wahrheiten nicht teilt; wenn ich solche Wahrheiten nicht kraft meines Standes im neuen Leben glaube, muß ich mich als unkatholisch ansehen. Aber wenn einer mehr als solche ubique — semper — Wahrheiten mit anderen jauchzend teilt, da wäre es dann freilich beckmesserisch, dies zu tadeln: je mehr Leben, desto mehr Wahrheit — das Christentum ist ohne Grenzen!

II. Buch:

Gotteslehre

§ 4. Das Wesen Gottes

In Jesus ist Gott den Menschen als Mensch erschienen. So haben es die empfunden, die mit Jesus Freundschaft gehabt hatten; darum predigten sie alsbald: er ist der Sohn Gottes gewesen. Wenn wir nun an der Gestalt Jesu alles Menschliche abrechneten, müßte da nicht das Göttliche übrigbleiben? Und könnten wir daraus nicht das Wesen Gottes erkennen? Aber dazu müßten wir ganz genau wissen, was menschlich ist; wie wollen wir aber sagen: hier hört das Menschliche auf? Und hier beginnt das Göttliche? Dennoch gibt es keinen Weg, das Wesen Gottes direkt zu erkennen, denn in Jesus; aber wir müssen die Hoffnung aufgeben, in Jesus die „Naturgesetze der Gottheit" abzuleiten; vielmehr, da wir die Grenzen des Menschlichen nicht kennen und in Jesus alles Göttliche offenkundig in Menschliches aufs innigste gefaßt ist, bleibt bloß dieser Weg: Der Charakter Jesu ist der Charakter Gottes. Was ist nun die Dominante im Charakter Jesu? Offenbar der Heilandssinn, also die Liebe. Somit erkennen wir: Gottes Wesen ist Liebe. Das hat schon Johannes verkündigt I. Joh. 4, 8. Das ist auch der Grund, warum die Christenheit Gott mit dem Vaternamen nennt. Diese Erkenntnis, gemacht an Jesus, daß Gott Liebe sei, ist unverrückbar. Aber am Schicksale Jesu erkennen wir noch dazu einen Hintergrund der göttlichen Liebe, der im Charakter Jesu nicht bemerkbar ist: Gott hat den, in welchem er menschlich erschien, dem menschlichen Tode überlassen; Gott ist nicht bloß unser Vater, er ist auch unser Töter und Peiniger. Mit Worten hat Jesus selbst diesen Hintergrund der göttlichen Liebe angedeutet: Fürchtet euch vor demjenigen, der Leib und Seele ins Verderben stürzen kann! Daß es nur ein Hintergrund ist, geht aus Jesu Benehmen dem Tode gegenüber zweifellos hervor. Aber der Hintergrund ist da; man hat ihn allzuoft wegradiert und aus Gott einen liebenden Menschen gemacht: das ist er offenkundig nicht. Aber zu Jesu Zeiten war die Furchtbarkeit Gottes tief im Herzen der Frommen, ähnlich wie zu Zeiten Luthers, da war es not, den Menschen Gottes Liebe als das alle nächtlichen Hintergründe überstrahlende Wesen Gottes zu predigen. Dennoch blieb der gewaltige

Eindruck des Hintergrundes den Hörern und Predigern unverloren, wie Jesu angeführtes Wort und Luthers Entsetzen vor dem Deus absconditus zeigt. Heute ist Gefahr, daß viele in Gott etwa einen guten Menschen sehen, und so weder von Gottes Wesen noch von seiner Erscheinung in Jesus die seelenerschütternde und dennoch herzlich tröstende Wirkung spüren. Wenn man auf Jesus sieht, muß man sagen: Gott ist wohl das Furchtbarste, was existiert, dennoch das Einzige, was uns erretten und beseligen will durch alle Schrecken und Sünden hindurch aus reinster Liebe. Durch diese Formulierung wird aber klar: Das Wesen Gottes ist für unsere Auffassung viel zu kompliziert, als daß es mit dem Begriff „Liebe" erfaßt wäre. Menschen können lauter Liebe sein; aber was unterscheidet denn Gott von einem solchen Menschen? Eben das, daß er Gott ist, der Mensch aber nicht. Darin liegt also sicherlich das Furchtbare der göttlichen Liebe, daß sie an Gott, in Gott, Gottes ist; in Jesu Charakter erschien sie als ganz menschliche Liebe. Die Frage nach dem Wesen Gottes führt also über Jesus hinaus. Die Antwort muß Tatsachen bringen, die nicht mehr am Menschlichen, und wäre es auch am menschgewordenen Gotte, abgelesen sind.

Dem katholischen Dogma vom Wesen Gottes kann man es zum Vorwurfe machen, daß es zu wenig an Jesus, zuviel am Substanzbegriff interessiert sei; nach dem Gesagten aber wird man es nicht als Unchristentum bezeichnen, daß dem so ist. Das katholische Dogma vom Wesen Gottes heißt: „Gott ist unendlich nach Erkenntnis und Willen und aller Vollkommenheit, weil er eine einzige, ganz einfache und unveränderliche geistige Substanz ist, nach Wirklichkeit und Wesenheit von der Welt verschieden, in sich selbst und durch sich selbst durchaus selig, und über alles, was außer ihm gedacht werden kann, unaussprechlich erhaben" (Vatic. Sess. III. c. 1 de Deo). Das sieht nun allerdings nicht wie ein Eindringen ins Christentum aus, sondern wie ein amplecti pro Christo Aristotelem! Ganz gewiß, vom Evangelium ist darin bloß das: Gott ist Geist. Das andere ist aber nicht einfach Schreibtischphilosophie; man bedenke: alle diese Ausdrücke gingen seit dem Heidentum von Hand zu Hand, stammen aus einer Zeit, wo auch die heidnische Philosophie von religiös angefeuerten Männern getrieben wurde, wurden aufgenommen von den Christen, die in Jesus Gott sahen, feiner geschliffen von den Scholastikern, die oft große Heilige in der Kraft und Nachfolge Jesu waren; so sind diese philosophischen Begriffe längst zutiefst in den Jesusgeist verschlungen gewesen; dazu kommt, daß die Scholastik sie peinlich an den Aussagen Jesu über Gott und an den Aussagen des Alten Testamentes über Gott und die Weisheit prüfte und

glättete; daß ferner alle Mystiker das Beste ihrer Gotteserlebnisse als Farbe darauf legten. Unchristlich ist dies Dogma also keineswegs, besonders da es von Jesusjüngern gebaut und für Jesusjünger ausgesprochen wurde. Jeder Anhänger dieses Dogmas betet zu Gott als dem Vater unseres Herrn und unserem Vater; das Dogma will diesen Vater in seiner Nicht-Menschen-Art fassen und beschreiben. So gelingt dem Dogma, was dem Evangelium allein nicht gelingt: in den Gottesanbetern den tiefen Schauer vor dem Nicht-Menschlichen, Nicht-Weltlichen, Ganz-Anderen, dem ἐπέκεινα und totaliter aliter der Gottheit zu erregen. Diese „einzige, ganz einfache und unveränderliche geistige Substanz" ist geeignet als Trägerin des furchtbaren Hintergrundes, auf dem erst die in Jesus erkennbare Liebe auftritt.

Doch ist jene Beschreibung des göttlichen Wesens, die das Dogma gibt, zu weitläufig, eine Häufung von Merkmalen, wie man sie im täglichen Leben, aber nicht in der Wissenschaft macht, wenn nach dem Wesen gefragt wird. Es muß unter allen Merkmalen Gottes eines sein, das nur Gott zukommt, der gradus Dei constitutivus ist, Gott von allem Nicht-Göttlichen unterscheidet und die Quelle des Gott-seins ist; hierin muß auch der Grund liegen, warum Gott Furchtbarkeit und Liebe zugleich ist. Als solches Merkmal gilt heute in den katholischen Schulen die Aseität: Deus est ens a se, alles andere ist ens ab alio. Gott hat keinen Verursacher, daß er ist, verdenkt er niemanden, die Ströme des göttlichen Seins sind die erste und letzte Tatsache aller Wirklichkeit. Hierin liegt es beschlossen, daß Gott ganz anders ist als alles Nicht-Göttliche, der furchtbare Hintergrund seiner Liebe wird hier offenbar. Und daß er nicht ein Mensch ist oder ein Stein, oder ein Tier, auch das verdankt er niemanden; er ist Gott, hochgelobt in Ewigkeit; weil er ein Anderssein hat als alles übrige. Daß Gott i s t, verdankt er niemanden: Deus est ens a se; daß er G o t t ist, verdankt er ebenso niemanden: Deus est ratio sui. Seine eigene Wesenheit, sonst nichts und niemand, ist der Grund für alle seine Herrlichkeiten; darum ist er nicht Usurpator, sondern Vater. Im Gotteshaß kann der Mensch soweit kommen, daß er eine Wut fühlt, weil Gott Gott ist; einen Neid darüber, daß er, der Mensch, nicht selbst Gott ist; ein maßloses Bedürfnis, Gott gerade deshalb zu lästern, weil Gott ja auch nichts dafür könne, daß er Gott sei. Wie kurzsichtig! Gott ist Gott, weil er nicht anders kann; nicht weil er muß, sondern weil sein ganzes Wesen eben leuchtendste Gottheit ist, d. h. Anderssein, Selbstsein, Vatersein. Die Götter der Alten verdankten dem Schicksal, der *Μοῖρα*, der *Εἱμαρμένη*, der *Ἀνάγκη* ihre Throne; und schwer lag das Verhängnis über ihnen.

*

Nicht also unser Gott — Deus est ens a se et ratio sui, das ist die Herrschaft des Allerbesten, Allervollkommensten, Allerlichtesten, Allergütigsten, Allerheiligsten, Allersüßesten durch sich selbst und immer wieder durch sich selbst, und zwar so, daß alles Geschaffene sagen muß und nicht anders kann als immer wieder sagen: „wie froh sind wir, daß es so ist, wie leuchtend ist Welt und Ewigkeit, weil es so ist, weil Gott Gott ist" — und das trotz des furchtbaren Hintergrundes, ja mit Siegesgewalt durch ihn hindurch. So ist Gott ein Hymnus auf sich selbst, ein ewiger Siegesgesang über eigenste, innerste, großartigste Wesensbehauptung, und in Schauer und Liebe zugleich singt die Menschheit ihr Gloria: Gratias agimus Tibi propter magnam gloriam Tuam!

Wenn wir so das Wesen Gottes in die Aseität setzen, kommen wir hart an das Bewußtsein der Einfachheit Gottes. Uns Menschen ist es aber nicht beschieden, die absolute Einfachheit zu erkennen. So erscheint uns die rollende Kugel göttlicher vollkommenster Einfachheit von vielen Seiten; wir halten fest: das Wesen Gottes ist die Aseität; aber aus dieser Aseität quellen für unser Schauen Vollkommenheiten an Vollkommenheiten wie ewige Feuergarben; immer das eine göttliche Wesen, immer die eine Aseität; aber unseren staunenden Augen jedesmal ein neues Wunder, jedesmal eine neue Vollkommenheit, jedesmal ein neuer Gott! Darum ist es der Klügelei ferner, menschlicher Frömmigkeit näher, daß das Dogma nicht die Aseität angibt, sondern Vollkommenheit an Vollkommenheit reiht. Denn daß Exod. 3, 14 nicht die Aseität meint, ist doch gewiß, soviel Ungewißheit darüber herrschen mag, was die Stelle wirklich ausdrücken will. Freilich, als die Aseität in den Gesichtskreis der Denker trat, lasen sie die Stelle wie eine Bestätigung und Fundgrube ihrer Ahnung, dazu manche andere, z. B. Joh. 5, 26 „der Vater hat das Leben in sich selbst". Aber ohne Philosophie wären sie schwerlich auf den Gedanken der Aseität in Ex. 3, 14 verfallen; doch wer will sagen, wieweit eben schon die Philosophie von Gotteserlebnissen und später von Erlebnissen an der Bibel beeinflußt war!

Wer allerdings den Gottesbegriff des katholischen Dogmas unter Absehung vom Charakter Jesu als dem Charakter Gottes annähme, der könnte schwerlich sagen: Dies ist es, was ich als erlöster Mensch an Gott habe. Ebensowenig könnte die Kirche diesen Gottesbegriff als Maßstab des christlichen Gotteserkennens aufstellen, wenn der Gott in Christo unbeachtet bliebe. Aber so ist es ja gar nicht gemeint, die Kirche will, daß jeder in Jesus diesen Gott finde und habe; der einzelne mißversteht das Dogma, wenn er es abgesehen von Jesus hernimmt. Die Jesusstimmung des Lutherliedes: „Er

heißt Jesus Christ, der Herr Zebaoth, und ist kein andrer Gott" ist ganz in der Linie dessen, was im Katholizismus Kirche und Fromme fühlen; in manchen Kreisen wird man gar nicht verstanden, wenn man Jesus und Gott einander bloß gegenüberstellt. Aber das wirkt der Gottesbegriff des Dogmas dennoch auch in solchen Kreisen, daß ein Bewußtsein von dem Furchtbaren Gottes nun auch den Gott in Christo färbt. So macht der katholische Gottesbegriff das an Jesus deutlich, was man, da Jesus als Erlöser kam, nur zu leicht übersehen könnte. Indem dieser Gottesbegriff ein Konglomerat aller Gotteserfahrungen der Jahrtausende darstellt, ist er geeignet, den Gott in Christo mit der Kraft aller Völker erleben zu lassen — aber bloß bei denen, die sich an Jesus halten.

§ 5. Die Vollkommenheiten Gottes.

I. Gottes Furchtbarkeit erkennt der Fromme (vgl. Jesaj. 6) als Gottes Größe und Heiligkeit.

Die Größe Gottes ist ein Grundgefühl jedes Gotteserlebnisses; man fühlt sich erfaßt vom Größten, Majestätischesten; daher der Prophet Jesaja erzählt vom hohen erhabenen Stuhl, darauf er Gott thronen sah, vom Wesen größer denn die Welt, die nur Gottes Gewand ist, von den Mauern des Tempels, die nur die Säume sind am Königsmantel Gottes (vgl. Jes. 66, 1). Oder dem Dichter und Propheten des Hiobbuches wird die Größe der Schöpfung zum Erlebnis der Größe Gottes z. B. Kap. 38. Aus Jesu einfachem, fast demütigem Wesen strahlt die Größe Gottes nicht; er sprach auch keine Worte von der Größe Gottes; das war unnötig bei dem Judenvolke, dessen Bibel voll war vom Gedanken der Größe Gottes. Aber das katholische Dogma hat die Empfindung der Größe Gottes in den Worten des II. Nicänums vom Jahre 787 weitergegeben: *θεὸς ἀνεπίγραφος*, Gott ist unendlich, was im Lateinischen Deus immensus besagt; doch eigentlich ist die Größe Gottes geschildert im Vat. mit den Worten: Deus omni perfectione infinitus.

Der Gott des Dogmas ist demnach nicht unendlich in der Art eines immer neu Vermehrbaren, wie Bergsons werdender Gott es sein möchte — er ist kein infinitum potentiale. Der Gott des Dogmas ist ja das esse ipsum, das alles Sein von vornherein schon einschließt. Er ist aber auch nicht unendlich im Sinne der Mathematiker, die von der mit ∞ bezeichneten Zahl sagen, sie sei nicht ein infinitum potentia, sondern fasse alle Zahl in sich zusammen, sei wirklich unendlich, ein infinitum actuale; so unendlich stellt der Pantheist sich Gott vor, seinen Gott, der des actu unendlichen Weltraums Welt-

seele ist und die Urnebel und Welten und alle Stäubchen und Sonnen des actu unendlichen Raums als seinen Leib um sich geschlungen hält. Aber der Gott des Dogmas ist kein solches infinitum actuale: denn er ist ja keine unendliche Quantität! Kein infinitum quantitate! Ein Deus infinitus quantitate wäre wohl ein Riese, ein Titane, ein Gott des Blitzes und Donners, des Tages und der Nacht, des ewigen Werdens und Vergehens — aber zugleich ein Ungeheuer, ein furchtbar wütendes Scheusal, vor dem ich lieber eine Blume oder ein Stein sein möchte als ein fühlender und ans Vaterherz strebender Mensch. Nein, den Gott des Dogmas erreicht man nicht, wenn man alles Endliche zusammenballt, in alle Höhen und Tiefen der Endlichkeit hineinsieht. Ganz anders ist Gott unendlich, und die Scheuel und Greuel der Heiden sind Zerrbilder der Gottheit, so wahr ihr Hindeuten auf Gottes Größe ist. Wenn wir Gottes Unendlichkeit überdenken, dann darf unser Denken sich nicht an Entfernung und Ausdehnung klammern; was hätte auch Gott von der größten Ausdehnung? Ist auf Erden schon ein kräftiger, großer Mensch besser, wertvoller als ein kleinerer? Leider, die Herrschaft im menschlichen Denken hat immer der Blick auf Ausdehnung, Quantität; mit Ausdehnung, Quantität verbindet sich bei uns immer die Meinung von etwas Hohem, Stolzem, Herrlichem, Ewigem. Aber man frage nur die, denen das Geschick den Besitz der Quantität gab — sind es wirklich denkende Menschen, so werden sie antworten: um kein Haar sind wir dadurch wahrhaft gestiegen, nicht innerlich größer, nicht innerlich besser, nicht innerlich gewaltiger geworden. Darum können nur Toren ihren Gott im Unendlichen der Quantität suchen, nur die Narren der Äußerlichkeit und der quantitativen Begierden. Der innerliche Mensch aber weiß: Alle Quantitäten aller Welten allzumal richten mein wahres Wesen um keinen Grad höher hinauf; im Gegenteil, je freier ich von den Quantitäten innerlich werde, desto höher steigt mein Wesen. In meinem innersten Wesen ist ein Punkt, der gar nichts von Quantität an sich hat: in diesem liegt mein Wert, mein Glück, meine Größe! Diesen innersten Punkt zu ertüchtigen, ihn ins Unendliche zu erheben, das wäre Sieg und Leben; das wäre Heiligkeit, Gerechtigkeit, ewiges Leben, mit einem Worte: wahres Sein. Das wäre ein infinitum essentia, ein infinitum qualitate! Aber wir sind Menschen, was davon in uns Wirklichkeit wird, ist Gnade; er aber, Gott, er muß dies infinitum essentia nicht erst erreichen, er besitzt es von Anfang her: das ens a se ist infinitum essentia seit Ewigkeit in Ewigkeit: das ist Gottes Unendlichkeit! An innerlichstem, wahrstem Sein, am Gutsein, ist Gott unendlich: infinitus est perfectione. — So ist

doch schließlich die Größe Gottes für das katholische Dogma zu dem geworden, was wir auch in Jesus erkennen: die Vollkommenheit. Er rührt selbst daran mit dem unendlich lichten Worte Matth. 5, 48: „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist."

Diese Heimkehr des Dogmas zu Jesus wird aber ergänzt durch den Gedanken der Unermeßlichkeit Gottes. Hoch hangen die Sterne, höher noch die Räume, in unbegreiflichen endlosen Fernen verläuft das Weltall: und das alles ist nicht Gott, ist nur sein Geschöpf. Ein furchtbarer, einfach überwältigender Ausblick! Die Weltenmassen, die Höhlen der Welträume, tiefer, immer tiefer: das alles nur Geschöpf Gottes, und er selbst noch viel, unvergleichlich gewaltiger und höher! Aber nach dem Dogma von der Unermeßlichkeit hat Gott nichts von dem roh- und massenhaft Furchtbaren des Weltalls und seiner abgründigen Räume. Gott ist nicht wie sie. Vielmehr müssen wir von Gott alles raumhaft und kolossal Furchtbare, das uns die Betrachtung des Weltalls und seiner Dimensionen ins Herz schlug, negieren. Denn Gott ist das gerade Gegenteil des Raumes. Gott ist absolut unräumlich. Wer in ihm Raum denkt, der lügt von Gott. Ist nicht der Raum das Nebeneinander der Dinge und das Maß dieses Nebeneinanders? In Gottes Leben gibt es aber kein Nebeneinander, sondern alles ist durchschlungen und durchwirkt in die lebendigste, restloseste Einheit; im Ens a se ist alles absolute Konzentration. Das Ens a se ist einfach, simplex, da gibt es kein Nebeneinander. Wenn ein Mensch tausenderlei Gedanken hingegeben ist, wenn er ein Nebeneinander von tausenderlei Gedanken in sich trägt, dann leistet er wenig oder nichts. Dann ist er zerfahren. Wenn aber sein Geist unter allen diesen Gedanken einen wählt, dem sich hingibt, da kommt eine machtvolle Leistung zustande. Nun erst gar, wenn er nicht aus den tausenderlei Gedanken einen auswählen und die anderen beiseite lassen muß, sondern wenn er alle tausend Gedanken in einen organisch zusammenschlingen kann: welche Kraft. So ist das aseitarische Wesen Gottes fern aller Zerstreuung, allem Nebeneinander, allem Raume: ist intensivste Einfachheit, allerhöchste Konzentration, der hohe Mittag des Eins und Alles. Darum fallen von ihm ab die Schrecken der räumlichen Kolosse; darum legen wir alle Maßstäbe nieder, auch die feinsten, auch die bloß möglichen, wenn wir an Gottes Wesen herantreten. Gott ist immensus. Wohl nennen wir auch die Welträume unermeßlich, reden von immensen Weltkörpern, aber das ist nicht Gottes Unermeßlichkeit; denn bei den Räumen und Dingen heißt das „unermeßlich" ja bloß: man wird nie mit dem Messen fertig; bei Gott aber gibt es überhaupt kein Messen, alle Maße sind Gotteslästerungen, denn

alle Maße messen den Raum, das Nebeneinander — Gott aber ist unräumlich, das heißt: Deus est immensus! Und mit Staunen und unaufhörlicher Verwunderung betet das Athanasianische Symbolum von diesem Gotte: Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus Sanctus — et tamen non tres immensi, sed unus immensus! Jesu Wesen war voll von der Konzentration des Wortes: „Was nützte es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne und litte Schaden an seiner Seele" — ist das Dogma anders gesinnt?

Daß Gott in Jesus als der Heilige erschien, wirkte an Jesus nicht in der Linie des Furchtbaren. Jesu Sündelosigkeit und makellose Güte zog an und machte Mut. Aber der in die Ewigkeit eingegangene Jesus wurde alsbald mit einem Gefühl des Entsetzens als der Heilige empfunden, wie die Jesusbilder der Apokalypse verraten; und dieses Gefühl des Entsetzens lag von jeher dem Begriff der Heiligkeit zugrunde. Am Lebensbilde Jesu konnte es nicht so hervortreten, da Jesu Feinde ihn immer wieder als unheilig in den Staub zogen; aber nach den Tagen seines Erdenlebens, da er nur mehr Christen bekannt war und als Heiliger kundgetan wurde, zog das Grauen vor diesem Heiligen in die Herzen der sündigen Christenheit, und nur indem sie auf eigene Wertgeltung rundweg verzichtend sich in die Gerechtigkeit und Heiligkeit Jesu kleidete, erschien sie selbst als eine Gemeinschaft von Heiligen und konnte so das Vertrauen, die Liebe, den Verkehr mit dem Heiligen wagen. So allein konnte man Gott als Vater ansehen und behandeln: in Christi Heiligkeit eingehüllt und so selbst heilig wagte man dem Heiligen zu nahen. Allein das Grauen blieb, und wo das katholische Dogma vom heiligen Gotte herrscht, ist es heute noch der Unterton aller Liebe zum Vater und zu Jesus. Misericordia Domini, quia non sumus consumpti! Das ist aber nichts anderes als die Stimmung der ersten Christenheit dem erhöhten Herrn gegenüber. Aus diesem als Unterton bleibenden Grauen vor dem heiligen Gotte erklärt es sich, wie die Scholastiker fragen konnten, ob vielleicht Gott das, was für uns nun böse heißt, hätte zur Maxime der Welt machen können und es dann das Gute geworden wäre. Alles ist nun in der Verneinung dieser Frage einig; weil Gott heilig ist, ist alles gut, was er tut und veranlaßt. Sein aseitarisches Wesen ist innere Güte, Heiligkeit, weil ganz positiv, lebenbejahend, Selbsttat, Selbstwert, ewige Wertfülle. Aber die jene Frage stellten und sogar bejahten, hatten eine Ahnung uralter Weisheit: das Heilige und das Böse ist beides ein Bezirk, wo Menschen der Fuß stockt und davor das Grauen Wache hält. Noch im Alten Testament hat qadosch den Klang des „Halt, zurück!" Und heute noch ist primitiven Stämmen heilig und

bös eine einzige Größe. Man denke auch an ein Wort wie auri sacra fames bei den Alten.

Mit der Heiligkeit Gottes denkt der Katholik sofort zusammen die Gerechtigkeit Gottes gegen uns. „Gott ist gerecht,“ das geht durch Mark und Bein, das leuchtet in jeden Herzenswinkel und ist unerbittlich im Urteil über unseren Wert und Unwert und makellos in der unparteiischen Behandlung der Beurteilten. Das Grauen vor der Heiligkeit Gottes wird hier zum ständigen Entsetzen ob der eigenen Unzulänglichkeit und Sünde. Und dieses Entsetzen mildert das Dogma nicht damit, daß es etwa lehrt: Tut recht viel gute Werke, dann muß der gerechte Gott euch doch erträglich finden — im Gegenteil, das Dogma schließt ausdrücklich einen solchen Weg aus, Gottes Gerechtigkeit ist keine justitia commutativa. Eine solche hatte der Pharisäer im Gleichnisse Jesu angenommen und sich deshalb über den Zöllner hinweggesetzt: „Gott, ich habe das Meine getan (jener Zöllner freilich nicht!), nun kommst du daran, tu du das Deine und vergilt Stück für Stück.“ Das gibt es nicht; das wäre justitia commutativa; vor Gott steht alle Leistung mit dem Motto: „Wenn ihr alles getan habt, was ihr sollet, dann sprecht: wir sind unnütze Knechte.“ Das Dogma ist ganz durchdrungen von dieser Demut. Aber es heißt doch in der Schrift: „Er wird einem jeden vergelten nach seinen Werken“ (Mt. 16, 27); der Römerbrief (2, 5) spricht vom „Tage des Zornes und der Offenbarung gerechten Gerichtes“, wo einem jeden nach seinen Werken vergolten wird. Also Belohnung guter Leistungen, d. h. justitia remunerativa, Bestrafung böser Leistungen, d. h. justitia vindicativa. Es muß demnach so stehen: Trotzdem wir auf Gott und seine Gegenleistung nicht den geringsten Anspruch haben, nicht mit ihm hadern und rechten können und dürfen, belohnt er aus freien Stücken, eben weil er die Tatsachen als Tatsachen behandelt, das Gute als wirklich gut stempelt und festlegt, die guten Taten: justitia remunerativa. Bloß soll man das sich nicht so vorstellen, als ob Gott nun für jede gute Tat einen außerhalb der guten Tat liegenden Lohn bereit hätte; nein, der eigentliche Lohn liegt schon in der guten Tat: je besser einer wird, desto gottähnlicher wird er, desto größer ist von selbst seine Gottähnlichkeit, also seine himmlische Seligkeit. Ebenso bestraft Gott aus derselben Anerkennung der Tatsachen heraus alles Böse; aber wieder nicht so, daß außerhalb der bösen Tat ein besonderer Streich geführt wird, sondern in der Bosheit liegt schon die Strafe (justitia vindicativa). Denn das Böse macht uns Gott unähnlich, und je unähnlicher, je ungöttlicher wir sind, desto ferner kommen wir von Gott, desto schrecklicher wird das, was wir die

Gottesferne nennen, die ewige Gottesferne zuletzt, die Hölle. Aber hatte nicht der Pharisäer viel Gutes getan und der Zöllner viel Böses? Mußte also nicht der Pharisäer Gott nahe sein, der Zöllner Gott ferne? Und doch nennt der Herr gerade das umgekehrte Verhältnis! Nach Jesus sieht es aus, als komme es gar nicht auf die guten Werke an und auf die bösen Werke ebenso nicht, sondern bloß auf Gottes Barmherzigkeit: vertraue nicht auf deine Werke, vertraue nur auf Gottes Gnade und Barmherzigkeit! Das ist ganz richtig; aber Jesus hat doch auch Zeichen genug gegeben, daß er von dem, der Gottes Barmherzigkeit gefunden hat, wirklich Gutes erwartet. Es ist eine der schwierigsten Sachen; genau denselben Vorwurf, den man hier gegen den Heiland erhebt, erhebt man auch gegen Luther, indem man sagt: bei Luther kommt alles auf die Barmherzigkeit Gottes an, die guten Werke hangen in der Luft. Genau so steht es eigentlich mit der Parabel vom Pharisäer und vom Zöllner. Man muß eben unterscheiden: bei Jesus wie bei Luther ist der Grund unserer Geltung vor Gott nur Gottes Güte und Barmherzigkeit und nicht unser Recht, also nicht unsere Werke. Wenn es sich um die Geltung vor Gott handelt, spielen Werke keine Rolle. Sobald aber einer weiß: „ich gelte vor Gott nicht auf Grund meiner Heiligkeit, meiner Werke, sondern nur aus Gnade und Barmherzigkeit" — der muß dann weiter sprechen: „Nun will ich aber in Dankbarkeit für soviel Barmherzigkeit so leben wie man göttlich lebt, sittlich leben, gut sein wie Gott! Und will überzeugt sein, daß, wenn ich mich nur nicht auf meine Werke versteife, sondern auf die Barmherzigkeit Gottes, mir dann Gott jeden Fortschritt nach seiner Gerechtigkeit lohnen wird!" Also die Gerechtigkeit Gottes, die belohnende, gilt erst, wenn einer einmal die Barmherzigkeit ergriffen hat, sich der Barmherzigkeit überliefert hat: so ist er ein Kind Gottes geworden, nun tue er die Taten des Kindes, der Lohn wird nicht fehlen! Doch gilt Thomas 3. Sent., dist. 29. qu. 4: Praemium essentiale mensuratur secundum intensionem charitatis non secundum magnitudinem factorum. Das ist die justitia remunerativa. Ja, wer sich einmal der Barmherzigkeit Gottes überlassen hat, der darf nicht denken: jetzt ist alles gleich, die Barmherzigkeit bleibt. Die Barmherzigkeit ward ihm bloß zuteil, damit er fähig werde gut zu sein. Und wenn er diese Fähigkeit nicht benützt, dann ist es, als ob er die Barmherzigkeit nie erfahren hätte. Dann tritt die justitia vindicativa ein. Sie kann es sodann erreichen, daß der Sünder sich wieder ernstlich zur Barmherzigkeit Gottes flüchtet: so wirkt die Gerechtigkeit medizinell und doch zugleich vindikativ — bekehrt er sich aber nicht, steht bloß justitia vindicativa da. So

taucht das katholische Dogma alles in Gottes Barmherzigkeit und läßt doch die Furchtbarkeit der göttlichen Gerechtigkeit bestehen. Auch hier ist Jesus erreicht: einerseits seine Barmherzigkeit, anderseits sein Spruch: Fürchtet den, der Leib und Seele ins Verderben stürzen kann; dazu Jesu ständige Aufforderung zur Vollkommenheit und seine Schilderung des Gerichtes Gottes als einer Vergeltung der Taten auf Erden.

II. Man erkennt, daß die auf Seite der Furchtbarkeit stehenden Vollkommenheiten Gottes zugleich tröstend, lockend, faszinierend wirken. Ebenso sind die nun zu behandelnden Liebeseigenschaften Gottes immer auch geladen mit dem Dunkel des Grauens; es sind eben göttliche Vollkommenheiten, und Gott ist und bleibt Gott, auch wenn er liebt — nie geht es ganz nach den Melodien menschlicher Güte.

Deus est voluntate infinitus, lehrt das Vatikanum (Sess. III. c. 1). — Gott ist Höchstspannung des Willens. Es gibt schon unter Menschen nichts Herrlicheres als einen hohen, edlen und machtvollen Willen. Diese hoch und kraftvoll gespannte Feder des Willens nützt sich durch alle Entladungen nicht ab, sondern jede Tat spannt sie höher. Darum ist die „große Zucht des Willens" das Höchste, was unser menschliches Leben kennt. Wer immer in dieser Willenszucht Fortschritte getan, wahre, erhöhende Fortschritte, dem steigt eine Ahnung auf im Herzen, daß ein unendlicher Wille das Letzte und Höchste aller Wirklichkeit bedeutet. Nun bedeutet unter uns Menschen hochgespannter kraftvoller Wille stets höchste Freude. Umsonst weidet der Schwächling alle Freudenwiesen ab, er findet nichts, denn er ist innerlich ungeeignet für die Freude. Er erziehe seinen Willen — und unter den kümmerlichsten äußeren Verhältnissen kann ihm hohe Freude blühen. Ein jugendfrischer Wille aber, voll Freude am Wollen und am Gewollten — was ist das anderes als Liebe! Darum muß der Wille Gottes voll ewiger Freude sein, muß ewige Liebe sein. Und wie einst Aristoteles Gott als Erkenntnis mit dem Ausdruck νόησις νοήσεως bezeichnete, so gab die Scholastik Gott, dem ewigen Willen, den Namen dilectio dilectionis. So kommt die Scholastik auf ihren Wegen zum gleichen Ziel wie das N. T.: Gott ist Liebe (1. Joh. 4, 8). Johannes hatte das aus dem Charakter Jesu abgelesen, die Scholastik aus einer Betrachtung des Willens, die allzeit gemischt war mit Leben in Jesus und im N. T.

Der Wille Gottes oder der wollende Gott ist freudige Liebe. Und diese freudige Liebe steht von Ewigkeit zu Ewigkeit auf dem Höchstpunkte, nein auf dem Unendlichkeitspunkte, weil Gottes Wollen aufs höchste unendlichste Maß gespannt ist und gespannt bleibt.

Damit ist gesagt, daß es hier keine Entspannung, keine Veränderung gibt: denn das wahrhaft Unendliche ist allem Mehr oder Weniger entrückt, ist ewige Höhe. Darin liegt nun wieder das Göttliche, das Grauenerregende, daß es kein Menschenwille ist, sondern ein Wille in unendlicher Spannung. Suum esse est suum velle. (Thomas v. Aqu. S. th. 1. p. qu. 19. art. 1.)

Unseres menschlichen Willens Hauptmerkmal ist es, mit Bergson zu reden, daß er sich in die Zukunft einbohrt, d. h. daß er begehrt. Am Morgen steht das Begehren mit uns auf, des Abends legt es sich mit uns nieder und unsere Träume noch sind voll vom Begehren. Und sind wir tausendmal enttäuscht: wir wünschen wieder, wir begehren wieder. So ist unsere Liebe amor concupiscentiae, sie begehrt irgend etwas. Doch hat jeder Leute kennen gelernt, stille, einfache Menschen, die das Begehren fast verlernt haben; ihr einziger Wunsch heißt gewöhnlich noch: „O Ewigkeit, du schöne, mein Herz an dich gewöhne!" Merkwürdig, sie sind dennoch keineswegs hart und verschlossen und rücksichtslos; die Leute des odi profanum volgus et arceo findet man vielmehr und immer wieder unter den Vertretern des amor concupiscentiae (concupiscentia ganz ohne Nebensinn genommen). Unsere stillen, wunschlosen Menschen aber sind zumeist auch die liebenswürdigsten, freundlichsten, hilfreichsten; seit sie das eigene Wünschen verlernt haben, kennen sie um so mehr das Bestreben, den anderen zu helfen; im anderen werden sie wieder jung; im anderen und seiner Erfüllung haben sie höchste Freude: amor complacentiae. Nun, Gottes Liebe, Gottes Wille ist nicht und nie amor concupiscentiae, ist lauter amor complacentiae. Aber muß Gott nicht doch flammendste Begierde sein in Hinsicht auf sein eigenes Wesen? Nein, sein Wollen ist ja sein Wesen. So fallen von Gott alle Zunder der Unruhe ab — große göttliche serenitas herrscht im Lebensglücke des amor complacentiae. Auch bei diesen Gedanken der Scholastik ist es einem, als hätte Jesus, der Heiland des amor complacentiae, den Denkern vorgeschwebt. Jedenfalls stimmt das Resultat der Scholastiker mit dem in Jesu offenbaren Gotte der Heilandsliebe und Menschenfreundlichkeit — und ein Rest bleibt, der bedeutet: Dennoch ist Gott kein noch so lieber Mensch, sondern der Deus absconditus et salvator.

Der hochgespannte göttliche Wille ist anderseits Allmacht. Credo in Deum omnipotentem. Wer je in freudigem Staunen vor dem Straßburger Münster gestanden oder in tiefer Ergriffenheit Michelangelos schwermütige Figuren beschaut, der geht weg mit dem Gedanken: das war also einmal und vorher im Geiste des Künstlers! Bekam seine erste Form und Wirklichkeit in einem Erwin v. Stein-

bach, in Buonarotti! Wie muß es in diesen Geistern gelebt und geglänzt haben! Vielleicht, ja wahrscheinlich, ist die steingewordene Wirklichkeit nur ein blasses Abbild des ursprünglichen Künstlergedankens. Könnte ich den Künstlergedanken ohne Stein erfassen, welche Wunder der Freude kämen mir daraus! Darum ist nicht der Ausdruck in Stein und Stoff die Hauptsache, nein, der geformte Wille des Künstlers ist das Beste und Höchste: bloß daß Menschenaugen und Menschensinne ohne Stein und Material es nicht erfassen können. Aber wie, wenn der Künstler aus seinem Willen selbst, ohne jeden weiteren Stoff, das Kunstwerk könnte greifbare Wirklichkeit werden lassen! Als solchen Künstler sieht das Dogma Gott an. Die größte Allmacht, die Gott wahrhaft kongeniale Allmacht ist die: sein Wille tut ewig die Gottheit! Qualitativ Unendliches leistet er so. Ein Schatten nur von dieser wahren Allmacht ist die Allmacht für uns, die Allmacht, die das bißchen Endlichkeit ins Sein und Wirken ruft. Aber herrlich wirkt auch diese Allmacht. Sie schuf die Endlichkeit — aber nicht bloß so, daß die Endlichkeit nun kein eigenes Sein hätte wie von uns aus die Bilder unserer Phantasie: sondern so, daß sie wirklich existiert, nach eigenen Gesetzen existiert, nach eigenen Gesetzen sich entwickelt und abläuft und aller Entwickelung Ursachen in sich selbst trägt. Was wir Naturgesetz nennen, das kommt daher, daß Gottes Allmacht die Welt nicht bloß als Sache schuf, sondern als einen Komplex von Ursachen: causae secundae. So setzt des Töpfers Kunst keramische Meisterwerke ins Dasein, aber damit ist er fertig — sie sind da, Sache, bloß Sache, aber Ursachen sind sie nicht. Gottes Allmacht aber schuf die Welt als Sache und Ursache zugleich. Und da sie nun existiert und als Komplex von Ursachen ihre eigenen Wirkungen tut, wird, wächst, sich entwickelt, geht doch in einemfort durch alles gleichmäßig derselbe göttliche Schöpfungswille: nicht als Notbehelf und Ausbesserer, sondern als Erhalter der Sache und Ursachen. So nennt man Gottes Allmacht, die Sache und Ursachen schuf, die potentia absoluta; sofern sie aber in einemfort Sache und Ursachen erhält, die potentia ordinata. Daß Gottes Erhaltungstätigkeit als potentia ordinata erscheint, will bedeuten: er selbst garantiert für seine Naturgesetze; er gibt seinen Gesetzen Kraft, „die von Geschlecht zu Geschlecht sichtbarer sind" (R. M. Rilke). Nie wirkt er selbst wie eine causa secunda, so die causae secundae etwa um sich selbst vermehrend, wie ein Dirigent sich wohl selbst ins Orchester setzt und einmal ein besonders schwieriges Instrument spielt: nein, Gott wirkt nie so, nie als causa secunda; er wird nie zum Arzt, noch zum Balsam, noch zum Kräutlein der Weisheit, sondern er bleibt causa prima, die die vorhandenen Kräfte

der Welt, die causae secundae, zum bestimmten Zwecke mit ewiger Allmacht hinzulenken weiß. Er bleibt immer die Ursache der Ursache jeder Sache — darin liegt die Möglichkeit der Wunder. Sie sind nicht in dem Sinne möglich, daß er plötzlich die causae secundae in der Zeit änderte, sondern von Ewigkeit her sind die causae secundae mit herrlicherer Kraft geladen für bestimmte Zwecke des Reiches Gottes. Von Ewigkeit her geht der Wille der causa prima auf bestimmte causae secundae zu wunderbarer Wirkung; in jedem Wunder wird bloß Herrlicheres offenbar als was Menschenherzen in ihrer Gewöhnung ans Gestern und Vorgestern geahnt hätten. — Auch hier ist das Dogma härter als der Allmachtsbegriff, der in Jesu Leben eine Rolle spielt; bei Jesus erschöpft sich die Überzeugung von der Allmacht Gottes in dem Glauben, der Vater kann alles recht machen, seinem väterlichen Willen ist Menschheit und Welt gefügig. Indem das Dogma vom Vater absieht und den unendlichen Willen anschaut, wird alles unpersönlicher, menschlichen Maßen ferner, göttlicher; da aber auch für das Dogma die so beschriebene Allmacht in Jesus den menschlichen Spiegel hat, bleibt die Weichheit der Bibel und dennoch lagert der Glanz und die Furchtbarkeit Gottes darüber.

Ähnlich steht es mit der göttlichen Allwissenheit. Jesus ist der festen Überzeugung: Gott weiß um uns und weiß um alles, und kümmert sich um uns und alles. Jene Gebetsanweisung Mt. 6, 7 f.: „Wenn ihr betet, sollt ihr nicht viel plappern wie die Heiden . . . . euer Vater weiß, was ihr bedürft, ehe ihr ihn bittet" zeigt dies; ebenso das Wort, daß kein Sperling vom Dache fällt ohne den Willen des Vaters — dann muß Gott um jeden Sperling wissen; ja kein Haar unseres Hauptes steht außerhalb seines Wissens. Daraus folgt dann jenes große „Sorget nicht!" (Mt. 6, 25 ff.), mit der Begründung: „denn euer himmlischer Vater weiß, daß ihr alles dessen bedürft." Gott weiß um alles, und er weiß liebevoll darum — das ist Jesu Licht. Das Dogma faßt mit härteren Händen zu und erklärt: Deus est intellectu infinitus (Vatic. Sess. III. c. 1); also Gott unendliche Erkenntnistat; also von hier aus besehen Gottes Wesen hellste Erkenntnis; intellectio subsistens sagten die Scholastiker; die Griechenväter leiteten deshalb unbedenklich *θεός* ab von *θεᾶσθαι* (schauen, erkennen) — was liegt daran, daß solche Ableitung eine Kinderei ist: ihr Bewußtsein, Gott sei absolute Erkenntniskraft und Erkenntnistat, war so stark, daß sie voll Seligkeit im *θεός* auch philologisch den *θεώμενος κατ' ἐξοχήν* verkündeten. Bergson ist in neuester Zeit der Verkünder einer Erkenntnisart, die nicht vom Einzelnen sich nährt, sondern sofort das Ganze genießt: Intuition.

Die Scholastiker des Dogmas sind einig in der Ansicht, Gottes Erkenntnis sei immer intuitiv — bloß nicht in Bergsonscher Art, so daß Gott zuerst das Ganze, dann die Teile erfaßte, sondern sofort Ganzes und Teile in gleicher Schärfe; Gottes Intuition ist ein comprehendere. Nur dann fällt bei Gott jeder mühsame Gedankenaufstieg, jedes peinliche Schlußfolgern weg, nur dann entspricht Gottes Erkenntnis dem Dogma, daß sein Erkennen sein Wesen ist, das Ens a se also intellectio sui und actus purissimus intelligendi. Wenn Gott die Wahrheit erkennt, so muß er nicht daraus wieder Schlüsse ziehen, Urteile formen: nein, so absolut intuitiv erkennt er die Wahrheit, daß alle Schlüsse, alle Urteile, die wirklichen und die möglichen, schon in seiner Erkenntnis inbegriffen sind. Gott spinnt den Faden nicht weiter: alle Fäden allzumal laufen in seinem Akte ewiglich zusammen. Also Erkenntnis von menschlicher Schwäche frei, ins Vollendete, Absolute gesteigert, göttlich. Da die Scholastik ganz besonders für die Erkenntnis interessiert ist, hat sie auch über die göttliche Erkenntnis, die sie als die ideale darstellt, weit über das Dogma Hinausgehendes philosophiert; doch liegt ihr Philosophieren in der Richtung des Dogmas und stellt das Dogma erst klar heraus. Sie will nicht leugnen, daß Gottes Erkenntnis eine einzige ewige Tat ist, identisch mit seinem Wesen, aber für uns Menschen entfaltet sich diese Fülle in ein Nebeneinander von Vollkommenheiten, wir Menschen fassen es mit irdischen Schalen. Bald schimmert uns die göttliche Erkenntnis im Lichte eherner, einiger Ewigkeit; dann sagen wir: Gott erkennt sein ewig notwendig seiendes Wesen, d. i. scientia necessaria — bald tauchen für uns in Gottes Erkenntnistat die Ideen alles Geschaffenen, Veränderlichen, sich Entwickelnden auf; dann sagen wir: sc. libera. In Gott selbst ist aber nur der eine ewige Erkenntnisakt seines Wesens: wir aber schätzen diesen einen Akt nach dem, was er für uns leistet, darum sc. necessaria, libera. Und wenn unsere Augen Gottes Selbsterkenntnis sich einfach, leuchtend, groß und hell vollziehen sehen, so können wir sagen: d. i. die sc. speculativa, mit der er sich selbst und sein Wesen in einem fort ewiger Seligkeit voll erschaut — kaum aber gewöhnen sich unsere Augen an dieses ruhende selige Selbsterkennen, da merken wir, wie alles wogt und brandet in diesem ruhenden Wesen, wie alle Ideen Keime der gewaltigsten Schöpfungen in sich tragen — und wenn Gott sie anschaut, als ein Schöpfer und Vollbringer mächtiger Taten, so ist das scientia practica. Im Wogen dieser ewigen Ideen sichtet unser Menschenauge nicht bloß die Idee der Welt, aller Menschen, aller Geister — es wogen Ideen darin, gewaltig und groß wie die Ewigkeit, wie Gott selbst: aber sie werden nie geschöpfliche Wirklichkeit, sie

bleiben immer Möglichkeit: doch Gott erkennt sie in dem einen Akte der intellectio subsistens, und dies Erkennen nennen wir scientia simplicis intelligentiae. Hingegen das im gleichen Akte des einen großen Gotteserkennens erfaßte eigene wirklichste Gotteswesen, die wirklichen Geschöpfe und Taten, die da waren, sind, sein werden, auch die durch unsere Freiheit gewirkten, sind Gegenstand der scientia visionis. All das heißt nicht, daß Gott Verschiedenes verschieden erkennt, nein, es heißt nur, daß sein gewaltiger ewiger Selbsterkenntnisakt alles, gar alles leistet, was die kleinste, spinngewebedünne Wahrheit und was die allermächtigste Wahrheit verlangt. Und so ist man soweit gegangen, auch jene Möglichkeiten eigens zu stellen, die Wirklichkeit geworden wären, wenn etwas anderes Wirklichkeit geworden wäre. Z. B. wäre der Krieg weiter gegangen, so wäre manches Ereignis eingetreten, das nun nicht eingetreten ist, weil eben der Krieg nicht weiter ging. Gottes Erkenntnistat leistet nun so Gewaltiges, daß sie auch dieses bedingt Zukünftige mit dem gebührenden Wahrheitscharakter erkennt: es ist nicht wahrhaft wirklich, es ist nicht bloß möglich, zwischen beidem liegt es in der Mitte, denn es trug die Neigung zur Wirklichkeit in sich soweit ein anderes Geschehen oder Nichtgeschehen es zuließ. Im Jahre 1588 hat Ludwig Molina scientia media genannt, was in Gott beim Blick auf das bedingt Zukünftige sich ereignet. So könnte man noch vieles unterscheiden, weil Gott alles erkennen muß, was Menschen sichten, und mehr noch. Aber es gibt das Wort der ewigen Weisheit bei Suso (Oehl 162): „Nun schau, ich habe dir viele Worte gegeben, und doch bleibe ich von denen allen in meiner minniglichen Schönheit so unberührt als das Firmament von deinem kleinsten Fingerlein, weil es kein Auge je sah, kein Ohr noch hörte und in kein Herz je kommen konnte. Doch so sei es dir angedeutet.“

Über allen Vollkommenheiten Gottes schwebt eine ganz tröstliche Eigenschaft: die Unveränderlichkeit. Gott bleibt ewig derselbe. Deus est incommutabilis, sagt das 4. Laterankonzil; das Vatikanum: Deus est incommutabilis substantia spiritualis. Diese Substanzfassung hindert die Vermenschlichung, deckt das Ganz-Anders des Göttlichen. Bringt aber zugleich drei mächtige Fragen daher, die das ganze Unveränderlichkeits-Dogma zu erschüttern drohen. Nämlich: 1. Gott hat in der Zeit die Welt erschaffen, vorher war sie nicht da. Er ist also aus einem Nicht-Weltschöpfer ein Weltschöpfer geworden: eine machtvolle Veränderung, da jede Tat sein ganzes Wesen einschließt. Wie kann da Gott eine unveränderliche Substanz genannt werden? 2. Gott, der die Menschen schuf aus Liebe, sich infolge ihrer Sünde abwandte in Zürnen, durch Jesus erst den Men-

schen wieder väterlich gesinnt wurde — wie soll er eine unveränderliche Substanz sein? 3. Bauen denn nicht die Frommen geradezu auf Gottes Veränderlichkeit? Sagen: wie gut, daß er sich erweichen läßt und unsere Gebete erhört! — Die Scholastik hat es unternommen die incommutabilis substantia auch in diesen Fragen zu behaupten. Ich, der Mensch, fasse den Plan einer armen Familie Not zu beheben, eine Tat der Liebe zu tun, nicht jetzt, in vier Wochen. Bin ich heute, der ich in dieser Stunde den Plan zu jener Tat energisch und unnachsichtlich fasse, ein anderer als in vier Wochen, wenn ich ihn ausführe? Wenn Gott von Ewigkeit her den Plan, die Welt in der Zeit zu schaffen, energisch und unnachsichtlich gefaßt hatte, war er, da er dann in der Zeit die Welt wirklich schuf, ein anderer als da er den Plan faßte? Natürlich, wenn ich den Plan, die Not der Familie zu beheben, nachlässig und schlecht fasse: und endlich komme ich dann doch aus meiner Nachlässigkeit heraus und helfe tatsächlich, denn bin ich am Tage der Ausführung ein anderer als am Tage der Planfassung; aber ich habe den Plan ja seinerzeit unabänderlich und fest gefaßt: in vier Wochen helfe ich. So hat auch Gott von Ewigkeit her sich nicht erst zur Weltschöpfung aus Schlaffheit und Möglichkeit herausringen müssen, sondern von Ewigkeit her war in seinem Wesen der feste Plan: in der Zeit erschaffe ich die Welt. Durch solche Überlegung wird es einigermaßen begreiflich, daß Gott durch die Weltschöpfung kein anderer geworden. Indes ist nun die Schwierigkeit nur verschoben; wenn ich heute den Plan energisch fasse, in vier Wochen jene Tat der Liebe zu erweisen, so bin ich wohl in vier Wochen kein anderer als heute: aber heute, da ich diesen Plan fasse, heute bin ich ein anderer als gestern, als vor der Fassung dieses Planes. Gott hat seinen energischen Plan, die Welt zu erschaffen, nun freilich von Ewigkeit her; bei ihm kann man nicht sagen: durch die Fassung jenes Planes ist er ein anderer geworden als vor der Planfassung; denn der Plan gehört zu seinem ewigen Wesen wie alles was er ist und will. Aber die Schwierigkeit erscheint nun in feinster, geheimnisvollster Form: die Welt ist doch etwas, was auch hätte unterbleiben können; Gottes Tätigkeitsfeld ist ja er selbst, sein eigenes Wesen, er braucht die Welt nicht. Gott hätte also in seinem Wesen den ewigen Plan, die Welt zu erschaffen, ebenso gut auch nicht haben können; Gott hätte also ebensogut ein anderer sein können als er ist. So wird die Schwierigkeit nun direkt in Gottes Wesen hineinverlegt. Und doch ahnt man eine Lösung. Ich bin ein anderer heute, wenn ich gestern den Plan, die Tat der Liebe zu erweisen, noch nicht hatte. Gewiß bin ich ein anderer nachher als vorher, nach der Planfassung als vor der Planfassung. Ich bin jetzt ein gütigerer, hilf-

reicherer, besserer. Wie aber, wenn meine Güte, mein Hilfsbereitsein schon vor dieser Planfassung auf dem höchsten Grade gestanden wäre? Wenn ich überall geholfen, überall Güte gespendet hätte: aus lauter innerer Güte, aus lauter, energischester innerer Hilfsbereitschaft, aus dem allergrößten Helferwillen heraus: ja dann, dann machte es nichts mehr aus, ob ich heute den neuen Plan der Hilfstätigkeit fasse oder nicht: in mir ändert sich nichts; ich habe ja dieselbe Eigenschaft immer aufs höchste schon besessen; ich war ja nur verlegen, weil nicht genug Betätigungsfeld gegeben wurde; der Zeiger meiner Hilfsbereitschaft, meiner Güte fuhr hin, fuhr her, und allzuselten traf er auf Not: jetzt trifft er wieder auf Not: ich bin froh, sonst weiß ich ja nicht mehr wohin mit meiner Güte. Also nur die terminatio meiner Güte ändert sich, aber nicht die entitas meiner Güte. So ist nun Gott — bei Menschen war es Annahme — von Ewigkeit her der allerhöchste, allerenergischeste, a se vollkommenste Wille, der sich ganz auf Gottes eigenes Wesen und ganz auf Gottes eigene Tätigkeit, also ganz auf das ens a se und ganz auf den actus purus bezieht. Ewige Tat ist Gott, getragen vom schlechthin durchgreifendsten Willen. Es gibt keine höhere Tat, es gibt keinen durchgreifenderen Willen; Höchstes, Unendlich-Hohes ist die Tat, ist der Wille hier. So ist die entitas dieses Willens von Ewigkeit her summa omnino. Und das Faktum, das nun in diesem ewig schärfsten, allzeit höchsten Wollen beschlossen war, in der Zeit die Welt und gerade diese Welt zu schaffen, ist nur eine terminatio des göttlichen Willens. Das ändert diesen Willen nicht; nur außerhalb dieses Willens wird etwas geändert, es tritt etwas neues diesem Willen nahe: aber nicht so, daß dieser Wille nun vor dem Neuen irgendwie stutzen müßte, nein, dies Neue ist ewig in diesem selben Wollen beschlossenes Faktum gewesen. Der göttliche Wille braucht sich nicht um einen Hauch zu erhöhen, wenn die Weltschöpfung beschlossen war, nicht um einen Hauch wird er erniedrigt, wenn sie nicht beschlossen war: weil der göttliche Wille von Ewigkeit her schon auf der höchsten Höhe der Unendlichkeit steht.

Die Güte Gottes ist so aufs unendlichste übererhöht, daß auch die Erlösung des Menschengeschlechts nur eine terminatio seines Willens ist. Ewig war es in Gottes Wesen beschlossen, die Menschen in der Zeit zu erlösen. Und wiederum darf man nicht sagen: hätte also Gott nicht von Ewigkeit her den Beschluß in sich, die Menschen in der Zeit zu erlösen, so wäre er ein anderer; nein, sondern dann brauchte es nur jene terminatio nicht; die entitas divinae voluntatis stünde deshalb genau so auf ihrem unendlichen Höchstpunkte. Und so steht es mit aller Erbarmung, allen Gnadenerweisen, aller Vater-

güte, die je auf die Erde niedertroff. Der Zeiger der göttlichsten Vollkommenheit trifft auf Äußeres, wie kann er anders als auch dort glänzen in Vollkommenheit — wäre er aber nicht auf Äußeres getroffen, so wäre er geradeso absolut vollkommen, glänzend, hell und rein und in der Pracht der Ewigkeit unabänderlich. Terminationes sind es, nichts als terminationes — und nicht einmal so, daß das Äußere, auf welches der göttliche Zeiger trifft, ihm plötzlich und wie unerwartet entgegenträte: alles Äußere ist ja von Gott verursacht, Abschattung seiner eigenen göttlichen Wesenheit. Es ist das Glück der Welt, in den Radius der göttlichen Vollkommenheit zu kommen: aber diese Vollkommenheit ist mit oder ohne Welt immer dieselbe, die ewigste, höchste, unabänderliche, gewaltigste, in sich köstlichste und süßeste. Darum: „Seid vollkommen wie euer Vater im Himmel, der seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse, und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte." — Aber heißt dann wirklich aller Weisheit Schluß so: für Gott ist es ganz gleichwertig, ob wir gut sind oder bös, ob wir seinen Willen tun oder nicht? So darf man nicht sagen, denn das hieße Gleichgültigkeit in Gott hineintragen; in Gott ist keine Gleichgültigkeit, sondern wesenhafte schattenlose Güte. Man muß vielmehr sagen: Gottes Glückseligkeit ist absolut vollkommen und liegt in ihm selbst; die terminationes rühren daran nicht und erhöhen und erniedrigen nichts. Vielmehr verläuft der Gang der durch die terminationes erklärten Welt und Erlösung, also der Menschenschicksale, der Sünderschicksale, der Bekehrungsschicksale allzumal ganz genau so wie Gottes Wille es von Ewigkeit her beschloß. Der Zeiger seiner Güte trifft auf alle allzumal und auf alles allzumal: nur wer sich die Augen zuhält, dem leuchtet er nicht. Das ist aber jedes einzelnen Sache. Die Güte Gottes leuchtet trotzdem schrankenlos und ewig ohne Abzug. Und wer sich früher die Augen zuhielt, und später öffnete er sie wieder, den trifft der Glanz der Güte doch noch. So sieht Gott die ganze Welt- und Menschheitsentwickelung im Aufstieg und im Fertigwerden des von ihm gewollten Zieles; und sieht das erreichte Ziel mit und spricht ewig: „Es ist alles sehr gut!" Er hatte keinen Zorn und keine Abneigung, als Augustinus irrte, als er fiel, als er sank; er hatte keine bange Sorge, als Augustinus sich zögernd wiedererhob und strauchelnd vorwärts schritt, er sah nur d e n Augustinus, der durch Schatten hindurch zu dem ihm bestimmten Lichte kam. Den ganzen Augustinus sah er; die Auswirkung der Idee „Augustinus". Und wie Augustinus, so die ganze Menschheit: nicht die dumpfe Masse der Sintflutmenschheit, nicht die kecke Menschheit der Prophetenfeinde, nicht die heulende Menschheit der Kreuziger und Antichristen, nicht die das Martyrium suchende

Menschheit; nicht die Finsternisliebhaber, nicht die Lichtträger waren als einzelne Etappen und abgeteilte, erfreuliche oder unerfreuliche Zustände vor ihm: nein all das war vor ihm als die in Schmerzen und Freuden, in Straucheln und Aufstehen sich auswirkende göttliche Idee der Menschheit. Gottes Schlachten werden alle gewonnen, Gottes Ideale werden alle erreicht. Wohl uns, daß wir in Gottes Rennbahn laufen, in Gottes Atmosphäre atmen, in den Linien göttlichen Wollens aufwärtsstreben. Ad Te omnis caro veniet! Er selbst aber ist ewig der gleiche.

In Jesus trägt die Unveränderlichkeit Gottes ein viel menschlicheres Gesicht. Jesus wird uns zur Offenbarung der sittlichen Unveränderlichkeit Gottes; das, was man Treue nennt, ist hier Gottes Unveränderlichkeit, die Stete der göttlichen Willensrichtung, die Tatsache, daß er immer unser Vater bleibt. Darum gibt es hier jene Fragen, die das Dogma quälen, nicht. Wenn nur Gottes Gesinnung immer die gleiche bleibt, das übrige ist ihm selbst überlassen. Da darf Gott in jeder neuen Ewigkeit stets Neues und immer wieder Neues auch nach außen schaffen — was hindert es? Wenn nur alles Ausdruck seines Vaterwillens ist! Das ist seine Unveränderlichkeit. Da rollen die Schicksale, da kommen und gehen die Ereignisse, Glück und Unglück bildet eine wütende und gleißende Kette rings um die Menschheit: aber in allem wirkt der Vater! In allem muß und will Gottes stets gleiche Liebesrichtung sich kundtun. Darum ist der Glaube von Jesus her überzeugt, daß, als die Menschheit in Sünden gestürzt war, Gott unablässig neue Schicksale sandte, um sie wieder zu sich zu bringen, zu retten, zu heiligen; neue Propheten sandte er, neue Völker, neue Dinge: die ganze heilige Geschichte und die Geschichte aller Völker ist voll von solchen Ereignissen, die des Vaters ziehende, lockende Hand erweisen. Besonders die Geschichte der Religionen. Weit entfernt, in Groll oder Zorn sich auf sich selbst zurückzuziehen, hat Gott stets alles getan aus seinem väterlichen Willen zur Menschheit heraus. Paulus sagt daher im Römerbrief (3, 25), bis auf Christus habe Gott die Sünden geradezu übersehen, mit Fleiß übersehen, gehen lassen! Also bloß gesorgt. Und aus diesem Vaterwillen heraus hat nun Gott, damit gewaltig und endgültig die Menschheit wieder zu ihm komme — er, Gott, hat die Erlösung veranstaltet. Gott hat uns mit sich versöhnt; nicht Jesus hat uns mit Gott versöhnt. In Jesus war Gott versöhnend uns mit sich: das ist die Weisheit von II. Kor. 5, 18–20. Gott selbst war es, der seine immerwährende Liebe noch damit krönte, daß er uns schlug und lockte mit einer Tat, die die Sache zu Ende führen mußte, die helfen, durchdringen, Eindruck machen mußte: gab den Ge-

rechten in den Tod — gab seinen Sohn in den Tod — in den Tod von Menschenhand den Heilandsjüngling und Menschenfrühling — in den Tod den einzigen, in welchem er, Gott, der Menschheit menschlich offenbar war! O Schande der Menschen, o Liebe Gottes! Und aus Scham und gläubiger Hingabe erstand die junge Christenheit: das Mittel hatte geholfen.

Dies Bild ist lieblicher als das des Dogmas. Dennoch, Gott ist kein Mensch. Man vernimmt das Grollen des Donners auch in dem lieblichen Bilde Gottes in Jesu: was mußte Blut fließen, Einzelschicksal um Einzelschicksal zerschmettern auf dem Wege der göttlichen Liebe! Darum gehören Dogma und Jesus auch hier zusammen: eins ist zu wenig ohne das andre. Vom Dogma führt ein breiter Weg zum Bilde Gottes in Jesus: die incommutabilis substantia spiritualis darf nicht als Substanz im gewöhnlichen Verstande genommen werden; die Scholastiker warnten ausdrücklich davor; sie ist eben göttliche Substanz, d. h. die Selbstmacht der Heiligkeit und Liebe — hier rauschen die Brunnen des Evangeliums.

§ 6. Die Trinität.

Es ist ein Gott. Das ist die Erkenntnis aller Erkenntnisse. Das allein ist der Pulsschlag der Menschengeschichte. Generationen, Massen können darüber hinwegsehen — der eine Gott reißt immer wieder die Brunnen der Seele auf; er läßt der Menschheit keine Ruhe. Darum ist die Hauptsache unserer Gotteserkenntnis ein Passivum, ein Erfaßtwerden; darum liegt es nicht in der Macht der Menschheit einen glatten, runden, wohlgeklügelten Gottesbegriff zu haben — sondern es heißt: wie Gott will! Wie der lebendige Gott uns anfaßt, unsere Vorfahren anfaßte, die Christenheit, die Menschheit anfaßte, so müssen wir über ihn denken. Und auf diese Weise kam die Christenheit zum Trinitätsdogma, tatsächlich, gezwungen, herumgezwungen. Denn die glatte Bahn, die die Christen gehen wollten, war keineswegs ein trinitarischer, war ein ganz unitarischer Weg. Das „neue Israel" wollte die Erfüllung des alten Israel sein. Das alte Israel aber war eine Festung des Unitarismus. „Höre, Israel, unser Gott ist ein einiger Gott: und du sollst den Herrn, deinen Gott lieben aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele, aus ganzem Gemüte." Dennoch läßt das Alte Testament, das Buch vom einigen Gotte, die primitive oder doch polytheistische Religionsform als die allzeit lockende Versuchung Israels erkennen; als das natürlichere, glattere, daraus Israel erst durch gewaltige Erfahrungen, Erfassungen zum einigen Gott hingerissen wurde. Einst in der Wüste

hatte sie der Dienst des Stieres gelockt; zur Zeit der Richter „hatte der Mann Micha ein Gotteshaus und machte einen Leibrock und einen Hausgötzen und füllte seiner Söhne einem die Hand, daß er sein Priester ward“ (Richt. 17, 6); und der Stamm Dan nahm ihm seinen Hausgötzen und verehrte ihn zu Lais (Richt. 18, 27 ff.). Als Jeremias mit dem elenden Reste des geschlagenen Judenvolkes in Ägypten saß, da waren die Juden polytheistisch genug ihr Unglück der Vernachlässigung der heidnischen Gewohnheiten zuzuschreiben: und die Weiber buken wieder Kuchen für die Isis, die Himmelskönigin, weihten ihr Trankopfer und räucherten dem Ptah und dem Knuph durch die Straßen hin, und erinnerten sich, daß ihre Väter, Könige und Fürsten in den Städten Judas und auf den Gassen zu Jerusalem mit Lust solches getan. (Jerem. 44). Erst seit dem großen Exil liebt Israel den ausschließlichen Unitarismus; nun ist er Fleisch von seinem Fleische. Als dann der Hellenismus die Welt geeint hatte und alle Heidentümer als eine lachende Au lockten: da standen die Pharisäer wie ein Turm und alles ἑλληνίζειν moderner Kreise prallte am Volke ab. Gefährlicher stand es draußen in den hellenistischen Städten, in Ägypten, Syrien, Persien, Italien; dort war der Monotheismus der Diaspora-Juden ein Gegenstand der Bewunderung; man hörte interessiert zu, wenn diese Juden allen Gottesglauben der Welt vom Theismus Israels ableiteten, die Ideen der Hellenen in der Bibel nachwiesen; viele Heiden wurden σεβόμενοι, Monotheisten, der Hellenismus durchsetzte sich mit biblischen Ideen, und man konnte ein Hellenist sein und ein Jude zugleich — so stand das Diaspora-Judentum in Gefahr in die hellenistische Religionsmischung hineingerissen zu werden. Da kam Jesus in die Welt, nicht in der Diaspora, sondern in Palästina: da stieg Palästina über die Welt.

Niemand war so gewaltig Monotheist als unser Herr und Heiland. Man denke nur an das harte Wort, das er dem Manne zuwarf, der ihn „guter Meister“ angeredet hatte; „niemand ist gut als Gott allein.“ Warum so scharf und abweisend? Das war doch sonst nicht Jesu Art. Aber es ging damals die Lehre von gewordenen guten Gottessöhnen, von Göttern, die anfangs gute hilfreiche Menschen waren und dann Götter wurden, diese Lehre ging durch die Welt. In den hellenistischen Religionsgemeinschaften war es oft der Fall, daß der Priester und Hierurg schließlich identisch wurde mit dem Gotte selbst, selbst Gott wurde; daß der Schüler eines Gottes Gottes Sohn hieß. Ob Jesus darauf Bezug nahm oder nicht: er traf ins Schwarze mit seiner Antwort, die für ihn das Prädikat „gut“, so wie er dastand, ablehnte und keinen gelten ließ als nur den einen Gott. Wieder war Jesus wie so oft ein prachtvoller Dialektiker, der

nicht bloß die Einrede schlecht und recht widerlegte, sondern zielsicher das innerste Meinen aufriß und zerpflückte; er antwortete weniger dem Manne als der Zeit. Die Zeit aber wimmelte von Göttern und Göttersöhnen. Und nicht mehr war es so wie in der Vorzeit, daß jeder dieser Götter als einer neben dem anderen betrachtet wurde; man begann sie aufzulösen in Geistestätigkeiten: so wie der Mensch Vernunft, Wille, Gemüt besaß, so waren die einzelnen Götter nach dem Glauben jener Zeit die Fähigkeiten und Tätigkeiten des einen Göttlichen, das man Isis und Osiris, das man Jupiter, das man Zeus, Magna Mater, Mithras nannte. Leicht konnte man so dem Götterglauben verfallen, man brauchte nur auch Jahveh, den Einzigen, immer Einzigen, Ureinzigen, mit Fähigkeiten, Tätigkeiten auszustatten, die dann selbständig gemacht werden mochten. Dann wäre alles im Hellenismus untergegangen und die Religionsgeschichte hätte statt des Christentums den Untergang des ausschließlichsten Monotheismus zu behandeln.

Dennoch war jenes „guter Meister" nur ein leiser Auftakt der ungeheuren Einschätzung Jesu durch die Christen. Nicht bloß einen guten Meister, nein, den echten Messias, den Heiligen Gottes, die Offenbarung Gottes in Menschengestalt, den Sohn Gottes, Gott hochgelobt in Ewigkeit erkannte man in Jesus! Und Jesus selbst hat in diesen Akkord sein „Ja" hineingesungen. Selbst der Heide, der in Bithynien des Kaisers Statthalter war, spürte von all dem einen Hauch und schrieb seinem Herrn, die Christen sängen jeden Morgen ihr Lied Christo quasi Deo. Es war für Christen eine selige Zeit, so von 50—100 nach Chr.: man hatte die Jünger eines Menschen vor sich, die wie Diener und intime Bekannte mit dem Manne verkehrt hatten. Wer ist groß vor seinem Diener? Wer läßt sich nicht gehen? Die Dienerschaft schüttelt am ehesten den Kopf, wenn jemand die Herrschaft lobt. Aber da waren es gerade die Diener, die intimsten Bekannten, die noch dazu von jenem Manne nichts bekommen hatten als Einbuße ihres Handwerks und ihrer guten Zeit und die schiefen Blicke von ganz Israel — es waren Jesu schärfste Kenner, die sagten: er war Gottes Sohn! Wie das die Zeit ergriff und packte! Ein Mensch war auf Erden gewandelt, war Gottes Sohn, war die Erscheinung der Gottheit gewesen. Wer auf die Ergriffenheit jener Zeit von diesem Gedanken zu lauschen gelernt hat, der kann nichts Packenderes in den Literaturen aller Zeiten und Völker lesen, als die oft holperigen und auch mitunter langweiligen Schriften der apostolischen Väter und christlichen Schriftsteller jener Zeit. Das braust, siedet, sprüht von dem Glücke und Jauchzen: Jener Mensch war Gott, jener Jesus war Gottes Sohn! Man lese nur

des Ignatius v. Antiochien sieben Briefe, voll von dem Jubel: „in wahrer Menschheit der wahre Gott."

Aber dann kam ein furchtbarer Rückschlag. Nicht im religiösen Leben; sondern im Denken, in der werdenden Theologie. Mit Schrecken merkten einige Theologen plötzlich: ja, wenn der Herr Gott ist, Gottes Sohn, haben wir dann nicht zwei Götter? Sind wir nicht mitten im Polytheismus? Und haben es gar nicht gemerkt. Man kann sich denken, wie da die Geister unruhig wurden, aufeinander platzten, wie geschrieben und geredet wurde. Doch war fast alles wirr, unglücklich formuliert. Alsbald gab es nämlich Theologen, die die zwei Götter vermeiden wollten, indem sie den Sohn Gottes eben nicht richtig und voll Gott sein ließen. Nicht aus Verachtung des Sohnes, gar nicht. Das ist es eben: in der Religiosität, im Leben war die Ehre des Sohnes so gefestigt, so stark und unausweichbar, daß es jenen Männern gar nicht gefährlich vorkam, sein Wesen als halbgöttlich oder ganzmenschlich darzulegen. Ganz menschlich nannten ihn der Gerber Theodot und der Geldwechsler Theodot; der Gerber kam um 190 nach Rom. Jesus war ihm ein Mensch, aber so brav und gut, daß er bei der Taufe Gottes Geist erhielt; nun konnte er die Erlösung leisten. 30 Jahre später hat schon Artemon begonnen, des Gerbers Standpunkt als den Standpunkt der Apostel und der neutestamentlichen Schriften zu bezeichnen. Man hat in katholischen Büchern dafür meistens den Namen Ebioniten, Ebionitismus. Die Dogmengeschichte nennt sie Monarchianer und zwar dynamistische Monarchianer: *μοναρχία θεοῦ* = es ist nur ein Gott! Und Christus war nach ihnen ein bloßer Mensch mit einer besonders großen *δύναμις* dieses Gottes, darum Erlöser. Die gefährlichste, weil auf griechischer Wissenschaft fundierte Form dieses Dynamismus zeigt Paul von Samosata. Christus ist ein bloßer Mensch auch nach ihm; aber die *δύναμις* Gottes hat er nicht bloß b e k o m m e n , sondern er hat durch sein gerechtes Wollen sich zur Einheit mit dem göttlichen Wollen aufgerungen: und dieser Einheit im Wollen wurde in der Taufe der göttliche Logos gegeben. Gott hat ja Vernunft, Weisheit: das ist nichts Persönliches, sondern unpersönlich wie unsre Vernunft — es ist der Logos. Paul rettet die Einheit Gottes mit dem echt hellenistischen Gedanken: Götternamen in Fülle sind doch nur des einen Göttlichen Eigenschaften. Zu beachten bleibt, daß alle diese dynamistischen Monarchianer den Menschen Jesus aus Maria allein geboren sein lassen, sei es „nach dem Willen des Vaters" wie der Gerber Theodot lehrt, sei es nach Paul v. S. „aus dem heiligen Geiste und Maria". Es wollten diese Männer unserem Heilande nicht die kleinste Prärogative nehmen, keine Rede, sie wollten den Mono-

theismus retten und dennoch den gnadenvollen Heiland ganz und gar behalten: und es schien ihnen hoch genug, wenn ein Mensch Gottes ganze Einwohnung im Gnadensinne bekam, höher als alle Propheten nämlich und alle Heiligen Gottes. Daß in diesen Kreisen, in denen man sicherlich taufte „auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ erst recht der Heilige Geist ohne Widerrede als Kraft Gottes gefaßt wurde, versteht sich nach dem Gesagten von selbst. Bald ist er „der Geist Jesu“, wird identifiziert mit Jesus, wie z. B. Hermas tatsächlich den Heiligen Geist „den Sohn Gottes“ nennt. Bald ist er „der Geist des Vaters und des Sohnes“, was vielleicht überhaupt bloß deren Geistigkeit bedeuten sollte.

Es lag nun nahe, daß man in frommen Kreisen die Stellung Jesu Christi, des Sohnes Gottes, des offenbaren wahren Gottes, bedroht sah, wenn die Lehre ihn wie einen Propheten, wenn auch den höchsten Propheten, behandelte. Und so war die Lehre der frommen Kreise alsbald die: Es ist nur ein Gott; der eine Gott ist Mensch geworden; der Vater ist Mensch geworden und hat gelitten. Noet und Praxeas, Epigonus, Kleomenes haben um 200 so gelehrt. Man nennt sie modalistische Monarchianer; denn Christus ist nach ihnen bloß der menschlich-offenbare modus des Vaters. In katholischen Büchern heißen sie gewöhnlich Sabellianer. In der Tat war es Sabellius, der die Lehre von den modi des Vaters ausbaute; der Vater, der Sohn, der Geist: alles nur ein und derselbe Gott mit verschiedenen Masken, *πρόσωπα*. Erscheint der eine Gott als Schöpfer, so ist er der Vater — als Erlöser der Sohn — als Heiligmacher der Geist. Das war sicherlich die bestechendste Lösung. Und die frömmste zugleich. Man kann sich denken, wie die frommen Herzen gerade dieser Theologie zuflogen, man wundert sich nicht, wenn sie in den Äußerungen der Päpste Viktor, Zephyrinus, Kallistus anklingt und scharfe Ablehnung des Dynamismus dabei ist. Es steht heutzutage bei den Frommen aller Konfessionen nicht viel anders, sobald man auf theoretische Schlüssigkeit verzichtet.

Die Denker, die Klaren, die Philosophen unter den Christen gingen einen andren Weg. Das Johannisevangelium beginnt: *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος* — im Anfange war der Logos. Das ist das Evangelium der Griechen. Alle Blüte griechischer Bildung und Schönheit, unter die Götter versetzt, das war den Griechen der Logos. Nun hieß es: Jesus von Nazareth war dieser Logos in Menschengestalt! Aber er war es nicht wie in den Göttersagen der Alten, geboren und weggeschnitten vom Vatergotte, nein, *ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν*: er war und blieb G o t t e s Logos. Aber er war persönlich, eine Person: *καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*. Also hier in der Logoschristologie

naht die Theologie den ewigen Vorgängen der letzten Wirklichkeit, die Gott heißt, und erklärt Jesus von dorther. Seit dem Johannesevangelium war es ja christlicher Besitz: der Herr ist der ewige Logos des Vaters. Sofort aber taucht auch hier die Schwierigkeit auf: ja, sind dann zwei Götter? Bloß daß hier alles in die Ewigkeit verlegt erscheint: sind denn von Ewigkeit her zwei Götter? Den Ausweg glaubte Arius von Alexandrien gefunden zu haben. Der Vater ist Gott und der Sohn ist Gott und es sind doch nicht zwei Götter; denn also stand in des Arius *Θάλεια* zu lesen: der Logos hat einen Anfang gehabt; der Vater aber ist anfangslos, *ἄναρχος*! Damit schien alles gewonnen, das Rätsel gelöst, der Monotheismus gerettet, und unser Herr und Heiland so nahe an Gott hingeschoben als es überhaupt möglich ist. Denn nicht bloß eine unpersönliche Kraft Gottes ist nach Arius der Logos, sondern die persönliche Kraft Gottes, sein persönlicher Logos. Kann denn der Christ dafür, daß Gott nur einer ist, daß es also nun und nimmer neben Gott einen anderen geben kann? Ist es für Christus nicht das Allerhöchste, Gottes persönlicher Logos zu sein? Und weil wir an Jesus erlebten, daß er das Allerhöchste ist, Gottes Sohn, würden wir am liebsten ihn schlechtweg den zweiten Gott nennen; das ist aber unmöglich; so identifizieren wir ihn mit dem Logos Gottes, der nach Gott das einzig Göttlichste ist. So bleibt unserem Herrn alle, gar alle Ehre; so ist er Gott, ja Gott; und doch ist nur ein Gott. Arius glaubte die Christenheit zum zweiten Male erlöst zu haben: nämlich nunmehr vom Polytheismus, der drohte. Und es ging ihm wie jedem, der eine eigene Ansicht gründet: er sieht mit der Zeit keine andere Möglichkeit mehr. Auch als er im Fortgang des Kampfes den Logos immer deutlicher heruntersetzte, meinte er doch, ihn zu ehren durch die Wahrheit, während die Gegner ihm nur Phantasiekränze wänden. Wir aber sehen ein, daß des Arius Logos ein echter Griechengott aus dem Olymp war, geworden wie jene, ein Götze wie Hermes und Mithras. Saß denn diesen Griechensprößlingen der Aberglaube an gewordene Götter so unausrottbar im Blute, daß sie damit Christum zu ehren glaubten? Von der Trinität schreibt Arius in der *Θάλεια*: „Die Dreifaltigkeit ist nicht eine Dreifaltigkeit gleicher Werte; man kann und darf ihre *ὑποστάσεις* (in dieser Hinsicht) nicht in einen Topf werfen; sondern die eine ist der anderen an Wert unendlich überlegen“ (Athanasius de syn. 15). Das nennt man Subordination des Logos unter den Vater, die Lehrer dieser Ansicht Subordinatianer. Diese Subordinatianer waren die wahren und fertigen Polytheisten: ihr Logos gehörte in den Olymp und nur dorthin. Seit wann bezog das Christentum seine Lehren aus dem

Olymp? Seit wann sollte ein Logos Gott genannt werden können, der nur das eine von Gott hat, daß er durch dessen Willen erschaffen wurde, wenn auch vor Anfang der Zeiten? So aber wiederholte es Arius immerfort: *θελήματι καὶ βουλῇ ὑπέστη πρὸ χρόνων*. — Da erstand der Trinität ihr Heros Eponymos in dem Manne, der, ein Fürst und Bischof, um seiner Überzeugung willen sich in der Welt herumwirbeln ließ wie ein christlicher Odysseus: Athanasius, der einzige und wahrhaft Große auf dem Stuhle zu Alexandrien. Sein Programm hieß: *φύσει ἐκ τοῦ πατρὸς ἦν καὶ ἀληθινὸς καὶ ἴδιος αὐτοῦ ὁ λόγος*: vom Wesen des Vaters war der Logos, des Vaters wahrer Logos ist er, des Vaters eigener Logos (Contra Ar. or. II. 70). „Zwei sind Vater und Sohn, aber die Gottheit ist eine unteilbare und unzerspaltbare *μονάς*". (Contra Ar. or. IV. 1). „Der Logos ist von anderer Wesenheit als alles Gewordene, *ἑτεροούσιος τῶν γενητῶν*, er ist aber gleichen Wesens mit dem Vater: *ὁμοούσιος τῷ πατρί*." „Wenn der Sohn auch als Sohn etwas anderes ist als der Vater, so ist er doch dasselbe als Gott: ja ein einziges sind er und der Vater, weil ihnen gehört und zu eigen ist die Natur, dieselbe eine Gottheit" (Contra Ar. or. III. 4.) Somit ist *ὁμοούσιος* nicht bloß „gleichen Wesens", sondern auch noch „eines Wesens". Durch Athanasius war nun das Christentum frei von der Vielgötterei: es ist dasselbe göttliche Wesen, ob Vater oder Sohn: dasselbe göttliche Wesen wird persönlich im Vater, persönlich im Sohn. In den Briefen an Serapion v. Thmuis fügt Athanasius bei: dasselbe göttliche Wesen wird auch persönlich im Heiligen Geiste. Was wäre gewonnen gewesen, wenn sich alsbald das gleiche Spiel mit dem Heiligen Geiste wiederholt hätte, daß man ihn Engel, unpersönliche Kraft oder so etwas genannt hätte? Dann wäre der Polytheismus wieder dagewesen. Nein, es ist nur ein göttliches Wesen, *οὐσία*, *φύσις* oder *ὑπόστασις* genannt; aber in Vater, Sohn und Geist wird dies gleiche göttliche Wesen persönlich, dreimal persönlich, dreipersönlich. Den Ausdruck „persönlich" hat Athanasius nicht gebraucht, sondern er sagt: *πατήρ*, *υἱός*, *πνεῦμα* sind nicht dieselben, der Vater ist Vater und nicht Sohn, der Sohn nicht Vater, der Heilige Geist nicht Sohn noch Vater: aber doch sind sie *τὸ αὐτό*, dieselbe Gottheit, *οὐσία*, *φύσις*, *ὑπόστασις* (für letzteres Contra Ar. or. IV. 1). Den drei Kappadoziern, vor allem Basilius, ist es zu danken, daß *οὐσία* und *φύσις* das Vater, Sohn und Geist gemeinsame Wesen bezeichnen, aber *ὑπόστασις* die Person benennt. Von Basilius an heißt es also: *τρεῖς ὑποστάσεις*, *μία οὐσία* oder *μία φύσις*. Wer das Begriffsspielereien nennen möchte, vergißt, daß es Heilige waren, Jünger Jesu, die um den Ausdruck dessen rangen, was Jesus ihnen und

der Christenheit in der Tat war. Nicht ein Wort, nicht drei Worte waren also gefunden, nein, das Heiligste war den ferneren Geschlechtern gerettet; endlich war das gefunden, was alle wahrhaft Gläubigen verworren in der Brust gefühlt hatten, ein Dunkles, mächtig ans Licht Quellendes war Form, war Licht geworden; die da an die Gottheit Christi geglaubt hatten, die waren sich immer bewußt gewesen, daß sie nie und nimmer an zwei Götter glauben wollten: es mußte einen Weg geben, das, was das Leben an heiligen Worten und Wahrheiten besaß seit Jesus Christus, in die rechte Form zu gießen. Und das war nun gelungen: nicht in leichten Reden auf wohlgeleiteten Kongressen, sondern im Kampf ums Dasein, in der Not des Herzens, in der Angst des Glaubens und im Triumphieren der innersten Seele des Christentums.

Für das Abendland ist der christliche Stoiker Tertullian im Kampfe gegen den Modalismus des Praxeas der Finder der rechten Worte und Gedanken über die Trinität geworden. Er war der erste Abendländer, der das Wort trinitas schrieb; er sagt also: unitas in trinitate; unicus Deus; unus status, tres gradus; una substantia, tres formae; una potestas, tres species. Qui tres unum sunt, non unus. Una substantia, tres personae. Und doch hat der alte Montanist in der Trinitätslehre Unzulänglichkeiten wie die: pater tota substantia, filius non tota substantia, sed derivatio et portio. Es brauchte die Arbeit von Jahrhunderten, bis man über die Trinität so reden lernte, daß es zu den Erlebnissen der Christenheit an Jesus und seinem Vater und seinem Geiste paßte. Noch Augustinus hat später geklagt: „Ja, wenn nun einer fragt: quid tres? — da kommt dann das ganze Elend, die ganze Armut der menschlichen Sprache über einen. Meine Antwort heißt: ja, man muß sagen tres personae, aber nicht, damit das Geheimnis gesagt sei, sondern damit nichts verschwiegen werde: non ut illud diceretur, sed ne taceretur (De trin. V, 9, 10). Vater, Sohn und Geist sind nach Augustin alius, non aliud; sind una substantia. Augustin war es, der das Leben, wie es uns selbst umfängt und hält, als Spiegel des Gottheitslebens hernahm und die Trinität als Lebensvorgang z. B. so schilderte: amans et quid amatur et amor. Hirngespinst? Nein, das Ringen des Jüngers Jesu um den Ausdruck seiner Herzensreligion. Man weiß nicht, von wem jener Psalm auf die Trinität stammt, den man das Symbolum Quincunque nennt und der den Katholiken mit den Protestanten gemeinsam ist. Er mag aus dem 6. Jahrhundert stammen; aber vieles ist wie von Augustinus. In ihm wird die Dreifaltigkeit wie mit Orgelstimmen geschildert, die Worte tönen wie das Fortissimo eines Siegesliedes und wieder wie das Pianissimo

des Sanctus der Messe. Der dies Symbolum zusammenstellte, der war nicht mehr ein Verlegener, der war ein Fertiger, ein Ganzer; den hatten die Kämpfe um die Trinität zu lauter Klarheit geführt. Man muß die Worte auseinanderreißen, um ihre Ebenmäßigkeit und Treffsicherheit ganz zu spüren:

In trinitate veneremur unum Deum.
In unitate veneremur trinitatem.
Non confundamus personas.
Non separemus substantiam.
Alia est persona patris, alia persona filii, alia persona spiritus s.
Una est divinitas, una gloria, una majestas patr. et fil. et sp. s.
Qualis pater, talis filius, talis spiritus sanctus.
Sed est unus increatus, unus immensus, unus omnipotens.
Filius non factus, non creatus, sed a patre genitus.
Spiritus non factus, non creatus, non genitus, sed procedens a patre et filio.
In hac trinitate patris et filii et sp. s. est nihil prius, nihil posterius, nihil majus, nihil minus.
Totae tres personae sunt sibi coaeternae, sunt sibi coaequales.
Haec est trinitas in unitate, et unitas in trinitate; ne quid separes, ne quid confundas!
Una substantia, tres personae: salvus est, qui ita de trinitate sentit.

Damit war ein Gipfel erreicht; im Abendlande: una substantia, tres personae; im Morgenlande: *μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις* (wofür man nicht gern auch *τρία πρόσωπα* sagte). Aber so sehr das fromme Bewußtsein nun seinen Besitz schön formuliert sah, mit substantia war man auf den philosophischen Fechtboden des Mittelalters getreten; so wurde im Mittelalter gerade die göttliche Trinität zur logischen Aufgabe, an der jeder sich versuchte. Das alles ist nicht wertlos gewesen; denn trotz der ebenmäßigen Formeln spürte jeder Gläubige lauter Geheimnis und hoffte von jedem Dialektiker einen Blick ins Klare; aber je weiter man sich vom Erleben Jesu und seiner Gegründetheit im Vater, seiner Wirksamkeit im Geiste logisch entfernte, desto blasser, willkürlicher, erdichteter muten die Gedanken an, auch die schärfsten. Es ist dann nicht mehr das Ringen der Seele um Ausdruck ihres Besitzes, sondern das Ringen des Denkens um Klarheit und Rechthaben. Und je mehr man mit der Vernunft am Trinitätsdogma arbeitete, desto mehr Angriffsflächen für feindliche Vernunftangriffe bot man; desto vernunftwidriger erschien den Philosophen das Dogma, insofern hier mit Substanz und Person gearbeitet wurde. Es sei die Gottheit eine Substanz; recht, und

man setze in ihr drei Personen, weil Vater, Sohn und Geist in der Offenbarung als Vater Jesu, als Jesu Geist, als Sohn tätig sind und miteinander den Christenbesitz, das neue Leben ausmachen; aber man hüte sich, das nun wie eine Philosophie zu gebrauchen! Ein Verlegenheitsausdruck soll es sein, kein dicere, sondern bloß ein non tacere — aller Widerspruch gegen das Trinitätsdogma aber ist auf dem Plan, sobald man tut, als verdanke man die Fassung des Dogmas philosophischer Erkenntnis der Gottheit. Wenn „Person" scholastisch = In-sich-sein (substantia, *οὐσία*) + Für-sich-sein (suppositum, *ὑπόστασις*) + Vernünftig-sein, so ist die Frage: Die Gottheit ist doch so selbständige Substanz, daß sie eine einzige Hypostase darstellt, dann ist sie vernünftig in einzig klarer einheitlicher Vernunft, wo sollen da drei Personen herkommen? Wohlgemerkt, den, der aus dem Glauben an Jesus, den Vater Jesu, den Geist Jesu die drei Personen herleitet, trifft der Angriff nicht; bloß den „Philosophen". Auch der Philosoph würde sicher bei der Gottheit auf eine einzige Substanz, Hypostase, Person kommen, hätte er nicht aus dem Glaubensleben das Bewußtsein von Vater, Sohn und Geist. Nun macht er sich an die göttliche Substanz, nennt sie eine einzige Substanz, eine für sich seiende und in sich seiende Hypostase, eine vernünftige Hypostase: aber, fügt er bei, es sind Beziehungen in der Gottheit hin und her, relationes, die machen aus der einen Hypostase drei Hypostasen, aus der einen Person drei Personen: bloß Beziehungen sind es; nämlich wenn der Vater erkennt oder liebt, so kann doch das Erkannte und Geliebte nicht identisch in allen Beziehungen mit dem Vater sein! Aktivum und Passivum müssen doch auseinandergehalten werden: darum Vater und Sohn und als Passivum beider der Heilige Geist. Also, könnte man irgendwo im gewöhnlichen Leben Aktiv und Passiv identisch setzen, dann brauchte man auch in der Gottheit keine Trinität anzunehmen: nur weil Aktiv und Passiv nie und nimmer bei uns identisch sein können, darum muß die Gottheit Beziehungen in sich haben, die nicht identisch sind: darum muß die Gottheit dreipersönlich sein! Man erkennt: ohne den Glauben wäre die Scholastik auf diese „Beziehungen" nicht gekommen. Dem Glauben aber ist ihre Rechnung zu winzig. Auch in der imposanten Aufstellung Hermann Schells, die sicherlich die Spitze aller dieser Versuche bedeutet. Schell rechnet so: Deus est causa sui — Gott verursacht, begründet ewig sein eigenes Wesen. Und diese Verursachung, diese Begründung geschieht durch den trinitarischen Prozeß. Die Trinität: das ist die Begründung des göttlichen Wesens. Die Trinität ist der wirkliche Vollzug der Aseität. Durch die Trinität wird logisch und ethisch das göttliche Wesen be-

gründet, verursacht. Von Ewigkeit her. Die begründende Erkenntnistat ist der Vater; die begründete Erkenntnistat ist der Sohn; und die ethische Begründung, die diese Erkenntnistat zur heiligen Tat macht, ist der Heilige Geist. „Hiernach," sagt Schell (Dogmatik II 32) „ist das Dasein Gottes zu betrachten als die Wirkung einer Willenstat von unendlicher Macht, innerer Wahrheit, und heiliger Notwendigkeit." „Die Gottheit ist nicht aus Wesenseinheit und Dreipersönlichkeit zusammengesetzt; die Dreieinigkeit und ihr Ursprung sind nicht nur Kundgebungen der Fülle des göttlichen Wesens, welches unabhängig von denselben in absoluter Selbständigkeit bestünde, sondern gerade die trinitarischen Akte und Hervorgänge *sind* die Selbstbegründung des einen Gottes in Wesen und Dasein, Erkenntnis und Willen. Trinität und Aseität sind in Eins zu setzen; die Dreieinigkeit ist die Form des absoluten Aus- und Durch-sich-selber-Seins. Die Trinität ist die von der Offenbarung erklärte Aseität des lebendigen Gottes." (S. 21). Das ist tief wie ein Gebet und schön wie Dantes Strophen von der Trinität (Divina com. Parad. 33). Aber dennoch dem Glauben zu schwach; es gibt keine Algebra der Trinität.

Jesus allein ist das compendium trinitatis. In Jesus trat uns die Gottheit selbständig, als ὑπόστασις, als Person entgegen. Vor Jesus war die Gottheit dem Menschen, besonders dem Volke Israel, dennoch auch schon selbständig, als ὑπόστασις, als Person, als ein Du, entgegengetreten. Nach Jesus wiederum im Heiligen Geiste, selbständig, als ὑπόστασις, als Person. Also drei historische Selbständigkeiten der Gottheit, Offenbarungstrinität, drei Hypostasen einer οὐσία.

In Jesus kam uns das Heil; er war der Erlöser, er selbst. Aber er wollte es nur sein als Sohn des Vaters und als Sender des Geistes. Also eine Erlösungstrinität. Wenn Paulus die Fülle der Erlösungsgüter nennt, sagt er „Jesus und sein Vater und sein Geist". Jeder Christ hat das nachempfunden. Jesus war aber eine Person, ein Du; so sieht der Christ auch zu Vater und Geist als zu Personen auf.

Von der Offenbarungstrinität und der Erlösungstrinität aus glauben wir die Wesenstrinität. Die Wesenstrinität wurde uns durch Gottes Selbstkundgebung und durch die Erlösungsgüter offenbar. Ihre Träger hat sie nicht im Denken, sondern in der Offenbarungs- und Erlösungstrinität. Wo das Denken solches vergißt, schwimmt es im Ozean der Möglichkeiten und ist theosophische Philosophie, nicht Christentum; wo es solches jauchzend im Herzen trägt, krönt es mit der Wesenstrinität alle Wirklichkeit und wandelt auf Jesu Spuren. Salvus est, qui ita de trinitate sentit — das gilt *dann* wirklich vom Symbolum Quicunque!

III. Buch:

Schöpfungslehre.

§ 7. Die Wirklichkeit der Schöpfungstat und ihre Tragweite.

Im Jahrgange 1907 des Archivs für systematische Philosophie von Dilthey, Erdmann usw. hat Arthur Erich Haas geschrieben (S. 511): „Wer irgendeine populäre antireligiöse Schrift der letzten Jahrzehnte zur Hand nimmt, wird fast immer als den Höhepunkt der Darstellung einen Abschnitt finden, der die Sätze von der Erhaltung der Materie und Energie behandelt und sie als Fundament einer „modernen, von veraltetem Aberglauben befreiten“ Weltanschauung hinstellt. So kommt es, daß in Kreisen der Laien immer mehr die Ansicht vorherrschend wird, daß die Physik, namentlich seit den beiden Entdeckungen Lavoisiers und Robert Mayers, die Annahme einer extramundanen Existenz nicht nur überflüssig erscheinen lasse, sondern auch hinreichend widerlege.“ A. E. Haas spricht nun als Physiker die Überzeugung aus, daß die heutige Physik mit allen ihren Resultaten und Gesetzen schlechterdings zur Erklärung des gesamten Kosmos die Annahme eines Wesens fordern müsse, „dessen Handlungen den allgemeinen Gesetzen der Natur nicht unterliegen, das, unabhängig von der Natur, über ihr steht und waltet“ (S. 524). Das heißt mit anderen Worten, der ganze Kosmos, die ganze Welt hat ihre Grenzen wie jeder aus uns; am Anfang, am Ende: das sind nicht bloß unsre, das sind auch des ganzen Kosmos Grenzen. Haas macht sie deutlich. Er nimmt als Grundform der natürlichen Ereignisse, mit denen Naturwissenschaft es zu tun hat, die Ausgleichung der Intensitätsunterschiede an; d. h. alles Weltgeschehen ist letzthin dieses: alle Quantitäten, aus denen das Weltall besteht, geben Energie ab, nehmen Energie auf, tauschen in einem stetigen Hin und Her, und streben einer Gleichgewichtslage aller Energie zu. (Z. B. „aus Wasser von 40° und Wasser von 60° entsteht freiwillig Wasser von 50° — aber niemals entsteht aus Wasser von 50° freiwillig Wasser von 40° und Wasser von 60°“; das ist das Gesetz von Clausius; vgl. Auerbach, Die Grundbegriffe der modernen Naturlehre S. 144 ff.) Alle verfügbare Energie zusammen, wie sie wirkt in allem Weltgeschehen zusammen, nennt Haas den Ereignisvorrat der Welt. Ist diese Welt nun wirklich bloß auf sich angewiesen, so

ist sie ein sog. geschlossenes System; der Ereignisvorrat wird durch nichts Neues von außen her vermehrt. Dieser Ereignisvorrat des nach außen abgeschlossenen Weltsystems findet in einer endlichen Zeit seine Gleichgewichtslage, d. h. sein Ende. Es wird in endlicher zukünftiger Zeit nichts mehr geschehen. Sicherlich sind wir diesem Ende z. B. heute bestimmt nahe, d. h. vom zukünftigen Endpunkt und Nullpunkt der Ereignisse noch um eine endliche Zahl entfernt. Das gegenwärtige heutige Weltgeschehen muß also der Zahl nach endlich sein; natürlich, es herrscht heute ein staunenswert reiches Weltgeschehen, aber dennoch bleibt die Zahl dieses Weltgeschehens für heute, für die Gegenwart endlich; denn wir sind vom Aufhören dieses Weltgeschehens noch um eine endliche Zahl entfernt. Darum kann auch in der Gegenwart das Weltgeschehen nicht eine unendliche Zahl sein. Wir wollen nun die Zahl, die das heutige Weltgeschehen angibt, recht hoch nehmen: aber immer müssen wir sie endlich nehmen, und wenn wir auch eine ganz hohe Zahl wählen, es gibt immer eine Zahl, die noch höher ist. Heißen wir diese noch höhere Zahl μ, so gilt, daß das Weltgeschehen heute jedenfalls kleiner ist als μ. Nun drückt man rechnerisch das Weltgeschehen aus, indem man den jeweiligen Ereignisvorrat dividiert durch das Volumen oder Quantum der Welt, an welcher das Ereignis sich betätigt:

$$\frac{E}{V}$$

denn das Hin und Her zwischen Ereignisvorrat und Volumen ist eben das wirkliche Weltgeschehen. Da nun μ immer noch größer ist als die Zahl des gegenwärtigen Weltgeschehens, so gilt für die Gegenwart die Gleichung bzw. Ungleichung:

$$\frac{E}{V} < \mu$$

Haas hat nun physikalisch-rechnerisch nachgewiesen, daß diese Ungleichung für alle und jede Weltzeit gilt; in dem abgeschlossenen Weltsystem, in welches keine neue Energie von außen eintritt, gilt immer $\frac{E}{V} < \mu$, d. h. Ereignisvorrat geteilt durch das Volumen ist allzeit kleiner als die zwar sehr hohe, aber immer endlich zu nehmende Zahl μ. Daraus folgt, daß es nie, solange es ein Weltgeschehen gibt, einen unendlichen Ereignisvorrat gab! Er war immer eine endliche Größe, durch eine endliche Zahl ausdrückbar. Dann war er auch auf seinem Höchstpunkte eine endliche Größe. Dann brauchen wir bloß alle Zeit, die bisher verlaufen ist, nach rückwärts um eine Zeiteinheit zu verlängern, dann können wir für diese Zeiteinheit fragen: wo ist in

dieser Zeiteinheit der Ereignisvorrat? Und die Antwort heißt: in dieser Zeiteinheit ist kein Ereignisvorrat da. In der nächsten Zeiteinheit ist er aber da! Vorher war er nicht, nachher war er. Mit anderen Worten: Unser Weltsystem, mag es so grenzenlos sein als es will, muß von außen her mit Ereignisvorrat versehen worden sein. Haas sagt: „Ob die Beeinflussung durch einen einmaligen, vor endlicher Zeit erfolgten Schöpfungsakt erfolgte, oder aber der Weltprozeß seit Ewigkeit dauert und die über ihm stehende Gottheit beständig oder zeitweise den verbrauchten Ereignisvorrat wieder ersetzt oder dies durch eine Abänderung der Naturgesetze erreicht . . . ob sich Gott bei einer Schöpfung der Welt in diese verwandelt hat, ob er mit der Welt beständig in Fühlung bleibt oder seine Tätigkeit sich bloß auf bestimmte Augenblicke beschränkt — das alles sind Fragen, deren Erörterung die Physik der spekulativen Theologie überlassen muß. Die Physik selbst läßt noch immer die Wahl offen zwischen Theismus, Deismus und einem akosmischen Pantheismus. Nur mit dem Atheismus läßt sie sich unmöglich vereinen, wofern sich ihre Erkenntnisse nicht lediglich auf die mißverstandenen Sätze über „Erhaltung von Kraft und Stoff" beschränkt und alle übrigen Gesetze außer acht läßt" (S. 525).

Also die Physik verlangt einen Herrn der Welt; ohne ihn kann sie die Welt nicht erklären. Und die populäre Naturphilosophie, die unter der Führung Häckels mit einem allzeit überlegenen Lächeln einherschreitet, ist vollständig wertlos, wenn sie meint, daß die Bewegung ebenso eine immanente und ursprüngliche Eigenschaft der allzeit und immer vorhandenen Substanz sei wie diese Popularphilosophie es von der Empfindung zu behaupten sich erkühnte. Vollständig wertlos ist Häckels Satz: „Die Universalbewegung der Substanz im Weltraume ist ein ewiger Kreislauf mit periodisch sich wiederholenden Entwickelungszuständen" (Welträtsel V.-A. S. 98). Die Physik findet nichts von einem ewigen Kreislauf der Bewegung, sondern ein Drängen zum Ausgleich der Intensität; soll aber dennoch die in endlicher Zukunft ermattende Bewegung wieder aufgefrischt werden: so muß ein Auffrischer von außen ihr neues Leben einblasen. Oder es muß die Welt betrachtet werden als Schein und Erscheinung dieses hinter ihr, über ihr, in ihr stehenden Größeren; also entweder Gottesglaube in irgendeiner Form oder Pantheismus. Nun ist es das katholische Dogma, das hier rücksichtslosen Theismus als einzig christlich verkündet: der wahre, aseitarische Gott hat die Welt erschaffen. Einst war sie nicht, einst schuf er sie, da war sie da. Einst war Gott und nur Gott und immer Gott: und dann war Gott und die Welt. Und die Welt kommt von Gott. „Am Anfang schuf

Gott Himmel und Erde." Am Anfang des Weltgeschehens nämlich. Das Vatikanum (Sess. III. cap. 1 und can. 1 ff.) sagt:

> „Gott hat zugleich mit dem Beginne der Zeit beiderlei Schöpfung aus nichts gebildet, die geistige und die körperliche."
>
> „Wenn einer leugnet, daß der eine wahre Gott des Sichtbaren und Unsichtbaren Schöpfer und Herr sei, der sei im Banne."
>
> „Wenn einer sich nicht scheut zu behaupten, es gebe nichts als Materie, der sei im Banne."
>
> „Wenn einer sagt, Gott und alle Dinge hätten die gleiche Substanz und Wesenheit, der sei im Banne."
>
> „Wenn einer nicht bekennt, daß die Welt und alle Dinge, die sie enthält, sowohl die geistigen als die materiellen, nach ihrer ganzen Substanz von Gott aus nichts geschaffen wurden, der sei im Banne."

Das katholische Dogma denkt sich die rollende Kugel des göttlichen aseitarischen Seins, raumlos, zeitlos, von Ewigkeit zu Ewigkeit; und dieses „raumlos, zeitlos" heißt nicht: es fehlt Gott etwas, es geht ihm etwas ab; nein: das schlägt bloß alle Schranken von ihm hinweg, das negiert Schwächen und Engen; über alle Ufer, Schranken, Grenzen erhaben rollt dies göttliche Sein dahin, daher, so voll seligsten Lebens, daß es dreipersönlich ist — und siehe, wie ein Schwamm im Meere wächst, so tritt eines „Tages", ganz durchwirkt und gehalten von der raumlosen und zeitlosen Gottheit, unser Weltsystem ins Dasein: mächtig, gewaltig, übervoll von Kraft und Stoß und Glut, aber gegen Gott nur wie ein winziger Schwamm im Weltmeer. Der unendliche Gott hatte von Ewigkeit her beschlossen, auch etwas endliches zu gründen: und er wollte es mit den Qualitäten der Endlichkeit, mit Raum und Zeit, wollte es also im Raume, in der Zeit; da wurde es auch in und mit der Zeit wirklich, und war die Welt; die Welt, wie wir sie kennen, suchen, lieben, beklagen, bejauchzen, verfluchen und verbessern! Und Gott schuf diese Welt als etwas ganz Neues, so wie ein Künstler seinen monumentalen Gedanken faßt, denkt und vor sich stellt. Es war kein irgendwie geartetes Etwas oder Nichts, aus welchem Gott gebildet oder entnommen hätte. Das Dogma läßt hier keinen Kompromiß zu: secundum totam suam substantiam ex nihilo! Die Theologie erläutert das so: ex nihilo sui et subjecti, d. h. kein Keim der Kreatur, keine Anlage, keine Kraft lag vor — und kein Substrat hat Gott benützt zur Schaffung der Welt. Das Dogma ist klar. Aber klar ist auch, daß ein „vorher" und „nachher" — vorher war Gott allein, nachher war Gott und die Welt — nur menschliche Anpassung ist;

*

da die Weltschöpfung mit dem Beginne der Zeit zusammenfällt (simul ab initio temporis sagt das Dogma), so ist kein „vorher" und „nachher" möglich in Hinsicht auf die vorzeitliche Existenz Gottes. Es sind alle zeitlichen Aussagen zu unterlassen; also auch ein Satz wie der Meister Eckharts: Quamcito Deus fuit, tamcito mundum creavit; es mag ja naheliegen zu schließen: wenn Gott die Zeit erst geschaffen hat und es bei ihm an und für sich keine Zeit gibt, kein vorher und nachher, dann ist die Weltschöpfung von Gott aus eine Tat der Ewigkeit, also ewig, nach dem andren Satz Eckharts: Concedi potest mundum fuisse ab aeterno — allein diese Aussage „ewig" hat deutlich einen zeitlichen Sinn, nämlich: es gab nie eine weltlose Ewigkeit, immer war die Welt usw. Das Dogma läßt sich auf diese Dinge nicht ein, sondern sagt: Weltschöpfung und Zeitschöpfung fallen zusammen; von da ab spricht man: jetzt, immer, nie, vorher, nachher. Thomas v. Aquin drückt das so aus: mit dem ersten „Jetzt" begann die Zeit; dies erste „Jetzt" war noch keine Zeit, aber damit begann sie (S. Th. 1. qu. 46. a. 3. ad 3).

Nun erhebt sich die Frage: ist dies Dogma wirklich Christentum? Erkenntnis der Christen? Gerne liest man es aus dem A. T. heraus, das im ersten Vers für Erschaffen ein Wort gebraucht (בָּרָא), das voraussetzungsloses Produzieren, ein Neubeginnen bedeuten soll. Aber es ist klar, daß jeder Schriftsteller sich die Produktion von „Himmel und Erde" gewaltiger vorstellte als die Produktion eines Werkzeuges oder eines Hauses; es mag also darin der Grund für den Gebrauch von בָּרָא in Gen. 1, 1 liegen; man kann aber daraus nicht letzte Schlüsse derart ziehen, daß tatsächlich in jenem Worte ein producere ex nihilo sui et subjecti liegen müsse. Es ist sogar wahrscheinlicher, daß der Schreiber jener Stelle ein Bilden und Formen Gott gegenüber gegebener Substrate im Sinne hatte, das ihm freilich als unendlich höher erschien denn jedes יָצַר oder עָשָׂה; auch ist anzunehmen, daß die Stelle solchen Sinn für die Hörer und Leser hatte; denn es ist ausgemacht, daß au[f] primitiverem Standpunkt auch bei den stärksten Ausdrücken immer ein Erschaffen aus irgendeinem Rätselhaften gedacht wird. Haben doch die primitiven Stämme Afrikas, Australiens heute noch die Vorstellung, der Urheber ihres Stammes habe die Erde oder doch ihr Land aus vorhandenem Stoffe gemacht. Aber das muß zugegeben werden: jene Primitiven wie alle Mythuserzähler wollen mit dem Stoffe, aus dem Erde und Sterne gemacht wurden, in der Tat soweit als nur möglich ins producere ex nihilo sui et subjecti; der Sprung

ist ihnen noch zu schwer, aber der letzte Sinn ihrer Fabeleien ist der: Erschaffung der Welt war etwas ganz anderes als alles Verfertigen! Man kann darum mit Recht den Schöpfungsbegriff des Dogmas in die Bibel hineinlesen, wenn man ihn auch nicht schlechthin herauslesen kann. Auch das ἐξ οὐκ ὄντων des II. Makkab. 7, 28 ändert daran nichts, bekanntlich war den Griechen auch das μὴ ὄν eine Art Etwas, wie denn Weish. 11, 18 in der Tat die Weltschöpfung ἐξ ἀμόρφου ὕλης behauptet wird; τὸ μὴ ὄν und ἡ ἄμορφος ὕλη sind aber identische Ausdrücke. Gewiß besagen dieselben das voraussetzungsloseste Schaffen, das ein Griechenkopf sich denken konnte: sie streben nach dem ex nihilo sui et subjecti, aber sie haben es noch nicht; in ihrer Art wollen sie aber Gott so Gewaltiges zuschreiben wie das Dogma. Auch das N. T. ändert das Bild nicht. Denn Joh. 17, 5 „ehe die Welt war" besagt nichts über die Art der Erschaffung. Hebr. 11, 3: πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ, εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὸ βλεπόμενον γεγονέναι klingt das μὴ φαινόμενα wie das μὴ ὄν der Griechen; die Vulgata übersetzt denn auch ut ex invisibilibus visibilia fierent, während Luther herzhaft aber nicht dem Text gemäß schreibt: „daß alles, was man siehet, aus Nichts worden ist." Dennoch: ῥήματι θεοῦ geschah alles, d. h. es will möglichst voraussetzungsloses Schaffen genannt sein. Man sieht den guten Willen all dieser Schriftsteller; aber es konnte keiner über den eigenen Schatten springen.

Was Jesu Gedanken zu unsrem Thema waren, wissen wir nicht. Jedenfalls macht aber das Bild Jesu in den Evangelien den Eindruck, daß er nichts kannte, was ohne Gott und gegen Gott bestünde. Der Vater vermag alles; die Natur ist so sehr sein Werk, daß Jesus in seinen Gleichnissen ruhig von der Natur die Gesetze des Reiches Gottes abnimmt: weil der Sauerteig, so wenig er ist, ganze Massen Mehls durchsäuert, darum ist es auch mit dem Reiche Gottes so; weil beim Säen der Landmann nicht verzweifelt, wenn die Körner nicht bloß auf fruchtbares Erdreich fallen, sondern trotz allem Verlust vollen Speichern entgegensehen darf, darum ist es auch mit dem Worte Gottes so; weil Gott für die Sperlinge sorgt, sorgt er erst recht für uns; weil die Blumen so schön sind, wird Gott auch uns bekleiden usw. Ein μὴ ὄν, eine ὕλη ἄμορφος oder ein Chaos lag gewiß nicht im Blickfelde Jesu, mögen seine Ansichten darüber gewesen sein wie sie wollen: Jesus war so durchdrungen vom lichtesten Vertrauen auf Gottes absolute Alleinherrschaft, daß darunter alles andre versank. Und das ist der einzig sichere Weg zu dem ex nihilo sui et subjecti; ein solches Vertrauen zu Gott, daß nur mehr er allein der Index aller Welt und Wirklichkeit ist. Wo immer darum

Christen in der Erlösung sich so gewaltig in ihrem Gotte geborgen fühlen, da entsteht faktisch das Bewußtsein des ex nihilo sui et subjecti: es ist der Höhepunkt des Vaterglaubens! Darum ein Dogma der Christen! Ein christliches Dogma. Zugleich ein Beispiel, daß das neue Leben zu Erkenntnissen führt, die die Theorie nicht erreichen kann. Die alte und die neue Philosophie liebt das Hangen am *μὴ ὄν*, Chaos, Weltstoff, Energiezentrum u. dgl. Der schwächere Glaube an Gottes Vaterschaft läßt gerne oder ungerne Gott im Kampfe gegen die Unzulänglichkeit und Bosheit des Objekts sein; aber das höchste Vertrauen zu Gott ist identisch mit dem Bewußtsein: Nur er, und alles, alles von ihm allein! Solches Vertrauen aber hat uns Jesus gebracht. So ist er der eigentliche Vater des creare als eines producere ex nihilo sui et subjecti!

Dazu kommt: auch innerlich war Gott nicht genötigt, die Welt zu schaffen; das katholische Dogma negiert nicht bloß ein Substrat der Weltschöpfung; es negiert auch jeden in Gottes Wesen liegenden Zwang: liberrimo consilio, voluntate ab omni necessitate libera schuf Gott die Welt. Aber es muß doch ein Grund dasein, weswegen er die Welt erschuf, ein Zweck, wozu er sie erschuf! Die moderne protestantische Theologie sieht den Grund der Weltschöpfung in der Liebe Gottes, den Zweck der Weltschöpfung in der Begründung des Reiches Gottes. „Die Welt ist geschaffen auf das Reich Gottes hin, d. h. zu dem Endzwecke und mit dem durch Christus verbürgten Erfolge, daß ein Reich erschaffener Geister in der vollkommenen geistigen Verbindung mit Gott und untereinander bestehe" (A. Ritschl, Unterricht i. d. christl. Rel. 2. Aufl. 1881 S. 10). Zugegeben, daß dem im neuen Leben Stehenden eine solche Betrachtung naheliegt, so muß doch gerade diese Frage nach dem Grunde und Zwecke der Weltschöpfung eine Lösung finden, die nicht bloß den Eingeweihten sondern allen Interessierten überhaupt ein Licht anzündet; denn hier handelt es sich um Entscheidendes: gibt es für den christlichen Gottesbegriff keine Möglichkeit die Weltschöpfung zwingend zu erklären, so erscheint dieser Gottesbegriff als eine Erdichtung, der als Wahrheit und feste Wirklichkeit eben die Welt gegenübersteht — man hält sich dann zu irgendeinem Pantheismus. Kann aber der christliche Gottesbegriff die Weltschöpfung begründen, dann ist das ein starkes Gerüste seiner Geltung. Nun steht aber zu befürchten, daß es nicht einmal der Mehrzahl der im neuen Leben Stehenden tief eingeht, aus Liebe habe Gott die Welt geschaffen — denn jeder sagt sich: warum dann soviel Leid und Unsinn! Zur Begründung des Reiches Gottes habe Gott die Welt erschaffen — wozu dann all diese Umwege, da doch Gott ein solches Reich viel entschiedener, rascher und

beglückender hätte bewirken können! Es muß der Grund und Zweck der Weltschöpfung doch mit Liebe und Reich Gottes nur teilweise erfaßt und erklärt sein. Der Gottesbegriff des katholischen Dogmas sieht in Gott das ens a se; seine Haupttätigkeit: er tut von Ewigkeit zu Ewigkeit sein eigenes Wesen, ist Selbsttat, wirkt so wahrhaft göttlich. Aber in der Hochspannung seiner göttlichen Selbsttat liegt die Energie zu allen und gar allen endlichen Taten; in der Unendlichkeit seines Wesens liegen die Gedanken alles möglichen Endlichen — das ist erst ein qualitate unendliches Wesen, das zur eigenen Selbsttat hinzu auch Endliches in allen Formen tut, schafft, begründet. So liegt der erste Grund für die Weltschöpfung in Gottes Unendlichkeit; sie wäre zu wenig ausgenützt, zuviel brachliegender Reichtum, wenn nicht die quellende Energie Gottes auch Endliches erschaffen hätte. In der Tat mutet die Welt an wie ein Durchprobieren alles Erdenkbaren, wie ein „endliches Unendliches". In den Sternenhöhen wirbeln Welten umeinander, und im letzten Teilchen der Erde schwingen Moleküle, Atome, Elektronen — oben kommen wir an kein Ende, unten an kein Ende. Das Lebendige aber, alle Entwickelungen miteinbezogen, ist wie eine Realisierung jedes nur faßbaren Lebensgedankens. Liebe? Reich Gottes? Zunächst bleibt das beiseite, zunächst ist jedes Infusorium, jeder Käfer, jedes Megatherium, jeder Bazillus und jede Pflanze, jeder Mensch, Engel und Teufel, jeder Stein und jede Sonnenprotuberanz erklärt durch den unendlichen Reichtum des qualitate unendlichen Gottes, dessen Gedanken und Kräfte auch im Endlichen ihre Wellen schlagen mußten. Das ist kein Tadel gegen Gott, daß nun aus solcher Tätigkeit wirklich Endliches resultierte: endlich der Zeit, dem Raume, der Substanz, der Art nach — es s o l l t e ja Erschaffung von Endlichem sein! Daher die Mängel! Die katholische Theologie drückt dies nun so aus: Motiv der Weltschöpfung war Gottes Liebe zu sich selbst! Nämlich der Reichtum der Gedanken und Kräfte Gottes war für Gott kein Ekel und Überdruß: er nützte ihn vielmehr gern, nach allen Seiten! Er liebt sich auch so! Gloria Dei interna sagt man statt dessen auch, um auszudrücken: er brauchte das Endliche nicht, aber es war ihm passend, herrlich, es zu betätigen. Und als die Schöpfung dastand, da war sie auch in sich selbst ein zwar endliches, aber doch vielseitiges Bild des göttlichen inneren Reichtums, ein endlicher Gott, endlich nach jeder Hinsicht und darum mängelreich, aber doch ein Abdruck des unendlichen Gottes — also eine gloria Dei externa. In diesem Sinne ist die Ehre Gottes oder Liebe Gottes zu sich selbst der Hauptgrund für die Weltschöpfung. Besser drückt man es so aus: die Unendlichkeit Gottes in qualitate wäre ungenützt, ungeliebt

von Gott selbst, wenn er nicht auch Endliches durchprobiert hätte — gerade weil er Endliches nicht brauchte, war es Liebe zu sich selbst im reinsten Sinn, daß er doch auch das Endliche zur Realität erhob. Von selbst mußte aber eine solche Schöpfung Gottes, ein solches Abbild des Unendlichen im Endlichen, auch ein Abbild der Seligkeit Gottes werden; aber weil es sich um Endliches handelte, mußten hier alle Mängel tausendfach hindernd erscheinen und es läßt sich von da aus begreifen, daß Gott für die vernünftigen Wesen seiner Endlichkeitsschöpfung besondere Anstalten der Erlösung und Beseligung treffen mußte: wegen der Mängel, die nun einmal jede endliche Schöpfung, wenn anders sie endlich ist, tragen muß. Ist also die gloria Dei Hauptmotiv der Weltschöpfung, so begreift man, wieso Gott an dieser Welt mit Heilstaten bessernd eingreifen muß; wäre die Liebe Gottes zu uns Hauptmotiv, so wäre nicht einzusehen, wozu eigentlich erst eine sündigende, dann eine erlöste Menschheit hergestellt wird. So aber begreift es sich: wollte Gott seine Unendlichkeit auch in der Endlichkeit durchprobieren, so mußten auch Wesen Wirklichkeit werden, die mit Vernunft und Wille begabt, dennoch im Banne aller Endlichkeit stecken, wir Menschen! Sie durften nicht das Opfer der endlichen Schöpfung werden, sie mußten erlöst werden. Also nicht die Erlösung war der Zweck der Schöpfung, sondern die Schöpfung, die auch Menschen ins Dasein warf, machte eine Erlösung nötig; der Zweck der Schöpfung aber war die Darstellung des Unendlichen im Endlichen, oder die gloria Dei. So rückt nun die Welt aufs engste mit Gott zusammen, es klafft kein Riß zwischen beiden, die Welt ist Gottes Meisterstück im Endlichen. Wer könnte ohne Groll den Satz der Genesis lesen (1, 31): Viditque Deus cuncta, quae fecerat, et erant valde bona — wenn er an alles Leid der Welt denkt? Sobald die Beseligung der Menschen, die Liebe Gottes zu uns Hauptmotiv der Weltschöpfung sein soll, paßt jener Satz nicht zu Gott. Wohl aber im Falle der Gloria Dei: Gott sah, daß alles eine Darstellung seiner eigenen Unendlichkeit war, aber im Endlichen, alles endlich — und das sollte es ja sein; in seiner Art aber vortrefflich. Ob Gott eine bessere Welt hätte schaffen können oder eine schlechtere, das ist eine überflüssige Frage; unsere Welt macht den Eindruck, als ob alles Göttlich-Unendliche hier irgendwie endlich ausgeprägt wurde, im Nebeneinander und Nacheinander und Übereinander — das genügt. Es ist eine tüchtige Welt. Daß sie, als endliche Welt, soviel Mängel hat, die Leid, ja Sünde bedeuten für Vernunftwesen, war nicht zu verhindern, läßt sich aber durch Erlösung dieser Wesen reichlich ausgleichen und sogar ins Überweltliche wenden. Nun erst erscheint Gottes Vaterliebe im rechten

Licht: die Welt muß weh tun, weil sie endlich ist in qualitate, aber Gott zieht uns durch alles hindurch an sein Herz, in seine Seligkeit. Nun verstehen wir Jesu Leid und Not — und daß er dennoch der offenbare Gott sein konnte!

§ 8. Die Erhaltung und Regierung der Welt.

Das Schöpfungsdogma strebt zum Monismus; indem es den Dualismus zweier Prinzipien ablehnt, dennoch aber den zwei Tatsachen Gott — Welt gerecht wird. Hingegen die streben vom Monismus des Dogmas weg, die etwa so denken: Gott schuf aus nichts diese Welt; aber da sie nun einmal geschaffen ist und ihr eigenes Dasein und Sosein hat, greift Gott nie mehr in sein Werk ein; er freut sich, daß alles so wunderbar läuft, er hat Respekt vor seiner eigenen Schöpfung; er gab die Naturgesetze: die gehen nun wie heimliche Uhren in aller irdischen und kosmischen Wirklichkeit; die regieren an Gottes Statt. Das hat nun wohl auch seine Richtigkeit; die Weltgesetze, die Naturgesetze sind da; sind die „Strukturformeln" der Welt und des Geschehens; und gelten ehern und fest, wo ein Weltding aufs andere wirkt. Aber Gott gegenüber ist die ganze Welt wie die Seifenblase, die den Gipfel ihres Daseins hat, solange sie am Munde des Knaben hängt, alsbald aber in nichts zerflattert, wenn sie sich loslöst — so hängt nach dem katholischen Dogma die Welt allezeit am Munde Gottes; auch sie würde in nichts zerschellen, ließe Gott sie los. Nicht bloß aus nichts erschaffen hat er sie, er erhält sie auch in einem fort und muß sie erhalten, sonst zerfiele sie. Alle Erden und Sonnen und ihre Naturgesetze in Ehren — aber nur unter sich sind die Welten und Weltgesetze ehern und fest wie ein Berg; vor Gott und Gott gegenüber sind sie allzumal wie Seifenblasen an seinem Munde: sind nichts als Kreatur immerfort. Ja, sie haben ein selbständiges Sein, ein wirkliches und echtes Sein: aber nicht von sich her, nicht a se; Gott gegenüber ist dies Sein die durch seinen Atem bleibende Seifenblase; dies Sein ist Gott gegenüber nicht selbständig, sondern durch und durch kreatürlich. Ist wie in seinem Anfang, so in seinem Fortbestand Gottes Tat. Er bleibt die causa prima aller und gar aller causae secundae. Von uns aus und von der Welt aus besehen stehen diese causae secundae allein da, monarchisch, mächtig und in sich gefestigt wie wahre causae primae. Aber nicht vor Gott und Gott gegenüber. So vereinigt sich die Tatsache, daß die Kreaturen ein wirkliches Sein haben mit der andren, daß sie es nur und immer nur von Gott haben. Das ist die creatio continua, von der das Vatikanum Zeugnis gibt mit

den Worten: „Gott erhält und regiert alles, was er erschaffen hat, durch seine Vorsehung, stark eingreifend von einem Ende bis zum anderen.“ Interessant ist die Art, wie Thomas v. Aquin (S. Th. p. 1. q. 104 a. 2. Im) sich das zurechtlegt: „Gott hat unmittelbar (immediate) alles erschaffen; aber in der Erschaffung der Dinge selbst ordnete er die Dinge so, daß gewisse von den andren abhängen, durch welche sie sekundär im Sein erhalten bleiben: das setzt aber voraus die primäre Erhaltung, die Gott selbst betätigt.“ Das Dogma ist demnach so zu verstehen: jegliches Ding, auch jegliches nebensächliche und nebensächlichste, mag es noch so sehr in seinem Bestande von einem anderen Weltdinge abhängen, jedes wird auch für sich ganz und gar von Gottes Erhaltung und nur von Gottes Erhaltung in der Wirklichkeit getragen. Ist die Welt wie eine Seifenblase am Munde Gottes, so ist auch jedes Atom dieser Seifenblase allzeit und direkt abhängig vom hauchenden Munde des Herrn; und nicht bloß das Dasein (existentia), auch das Sosein (essentia). Eine moderne Theorie löst das ganze All auf in lauter Systeme von Kräften, die sich koppeln, durchdringen und schneiden: nach dem Dogma ist es eben Gott, der diese Kräfte betätigt. So nahe ist uns unser Gott. So nahe sind wir unserem Gotte und alle Welt mit uns. Da kann kein Gefühl der Gottesferne aufkommen. Und es ist doch nicht so, als wäre unser kein eigenes wirkliches Sein, als wären wir Seifenblasen am Munde der Willkür bloß, die jeden Augenblick ohne Grund und rein brutal uns ins Nichts zerflattern ließe. Nein, der Schöpfer ist unser Vater; der Allmächtige ist heilig, gut, wahrhaft, treu. Ein Gott absoluter Güte und Weisheit. Ein Gott der Ordnung. Was er ins Dasein ruft, das verläuft darum so wundervoll geordnet, so kunstvoll ineinander geschlungen, wie es einem Kunstwerk entspricht: er schuf die Welt, erhält aber nun auch jegliches kleinste Teilchen dieser Welt im Sein und Wirken. Und das sieht nun so ewig ernst, so ordnungsvoll, so weisheitsvoll aus, daß man unter Menschen von ehernen Naturgesetzen reden kann, von einer lückenlosen Abfolge der Kausalität, von rein mechanischer Naturauffassung träumt und das Weltall aus seinen eigenen Gesetzen erklären zu können vermeint. Die Naturgesetze sind aber nichts anderes als unseres Gottes geordnetes Wirken in Schöpfung und Erhaltung, sind die Spiegelung seines Wesens, das Abbild seiner Zuverlässigkeit und Unumstößlichkeit; wer „Naturgesetz“ sagt, sagt „Gott in seiner Ordnung“. Weil Gott die Welt erhält, darum geht alles seine herrlichen Gesetzesbahnen, darum ist Wissenschaft und Wahrheitserkenntnis, Gesetz, Recht, Ordnung in der Welt möglich und erreichbar — so sehr, daß man hinwiederum Gott aus der Ordnung der Welt erkennen zu

können meint. Was Gott schafft, ist also nicht bloß ein Traum oder ein Schein: sondern wirklichste Wirklichkeit, wahres, echtes Sein — und doch Gottes Tat und Erhaltung, creatura durch und durch. Das ist das Dogma von der Erhaltung der Schöpfung.

Seit der Zeit der Scholastik erweitert man dies Dogma. Was auf Erden als Tätigkeit immer und jederzeit und von jeder tätigen Kreatur getan wird: das setzt nach dem Dogma die Schöpfung und die Erhaltung der tätigen Kreaturen voraus. Aber auch die Tätigkeit selbst schreibt man der Erhaltungstat Gottes zu, die Kreaturen sind nicht die einzige causa ihrer Tätigkeit. Gott wirkt auch jede Tätigkeit, aber bloß ihrem rein physischen Bestande nach. 1. Gott wirkt ursächlich mit, wenn die in der Schöpfung gegebene latente Energie in Kraft, in Tätigkeit verwandelt wird; 2. er trägt ursächlich den Weiterfluß dieser Kraft, Tätigkeit, die ja bloß möglich ist durch jene latente Energie, welche wiederum unter Gottes Erhaltung allein besteht. So wirkt jede Kraft in kraft Gottes. Das ist die Lehre vom concursus Dei, den man concursus generalis physicus oder naturalis nennt. Diesen concursus anzunehmen rät uns heutzutage der Gedanke, daß latente Energie in Kraft oder Tätigkeit, Anlage in freie Betätigung überzuleiten allemal als eine Art Schöpfung anzusehen ist; hier muß die causa prima, Gott, beteiligt sein; erst recht also beim Fortgang der Tätigkeit, die ja ohne Energie zum Abbruch verurteilt wäre — Tätigkeit ist fortgesetzte Umwandlung latenter Energie in Kraft. Erst unter dieser Einwirkung Gottes, der causa prima, geben die causae secundae her was in ihnen ist. Wenn ich also meine Hand erhebe, um Almosen zu spenden, so ist das ein Vorgang, der nicht ohne Mitwirkung des Schöpfers zustande kommt — dieser concursus physicus ist aber auch am Werke, wenn ich meine Hand erhebe, um roh und sündhaft dem besten Menschen ins Gesicht zu schlagen. Hier sieht man, wie wenig das katholische Dogma verstanden wird, wenn man ihm Trennung von Welt und Gott vorwirft: ein Durchdringen der Welt durch Gott bis zum letzten Kräftespiel ist vielmehr Absicht des Dogmas. Angesichts der modernen Entwickelungslehre bekommt die Lehre vom concursus erhöhte Bedeutung: der Schöpfer ist mittätig in den Reaktionen und Aktionen, die die Entwickelung und Fortbildung der Arten bedingen. Vom Dogma der Erhaltung aus ist kein Grund zum Kampfe gegen Entwickelungstheorien; das Dogma verwehrt es der Naturwissenschaft nicht einmal, die causae secundae, ganz abgesehen von der causa prima, als ein geschlossenes System anzusehen, die Welt aus sich selbst zu erklären; nur das eine ist wider das Dogma (aber auch wider die gesunde Vernunft), wenn Naturwissenschaft zu behaupten

liebt: was sie erkenne, sei das Einzige und Letzte für alle Wissenschaft; über Naturwissenschaft hinaus beginne die Nacht. — In der näheren Erklärung des concursus gibt es eine thomistische und eine molinistische Meinung. Die Thomisten reden von einem concursus praevius, den sie praemotio physica heißen, die Molinisten von einem concursus simultaneus. Die Ansicht der Molinisten, die auch die der älteren protestantischen Dogmatiker ist, ist die zurückhaltendere und der menschlichen Freiheit günstigere: im Augenblick der Handlung influit Deus; damit der Handelnde aber nicht Gott zum influere zu reizen scheint, wird gesagt: Gott weiß mittels der scientia media wie jeder handeln wird, wann er handeln wird, wie er handeln würde, wenn usw.; so liegt im Weltenplan schon Gottes Eingreifen zum concursus, ehe noch der Mensch handelt; der concursus wird nicht vom Handelnden herausgefordert, sondern liegt bereit im Gang der Welt und Ewigkeit; indem Gott Gott ist und der Schöpfer und Erhalter der Welt, kommt in der Zeit auch die Stelle, wo der concursus gebraucht wird; Gott aber tut dabei nichts als was er immer tat; aber der Mensch ergreift den concursus ab aeterno oblatus, nun ist er concursus collatus, nun simultaneus. Nach dem Thomismus hingegen treibt der concursus, der von Ewigkeit im Plane göttlicher Tätigkeit liegt, den Handelnden zur Handlung; allerdings den Menschen zum selbständigen Handeln — wobei man sich unter „selbständig" nichts rechtes denken kann; er ist also geradezu eine Vorherbestimmung zum Handeln, eine praedeterminatio. Auch der Thomismus sagt sich eben: beim concursus reizt entweder der Mensch Gott zum Handeln oder Gott den Menschen; da ersteres vom Gottesbegriff her ausgeschlossen ist, gibt es bloß letzteres. — Ist nun das Dogma von der Erhaltung oder gar die Lehre vom concursus christlich? Jesus und die biblischen Schriftsteller haben sich sicherlich das alles nicht so fein ausgedacht; aber die ganze Sache ist eine Anwendung der Vaterschaft Gottes auch auf die neuen Errungenschaften des jeweiligen Denkens und Forschens! Eine Weiterarbeit im Sinne des „In ihm leben wir, und bewegen wir uns und sind wir" (Apg. 17, 28) ebenso wie des „Es fällt kein Sperling auf die Erde ohne euren Vater" (Matth. 10, 30). So finden die pantheistischen Instinkte der Christen hier ihre echt christliche Erfüllung.

Gott schuf und erhält die Welt nicht aus Laune: sondern er hat einen Zweck damit. Dieser Zweck läßt sich am besten zusammenfassen als die endliche Darstellung seiner Unendlichkeit. Infolge dieses Zweckes hat Gott von Anfang an einen Plan, wie diese endliche Darstellung seiner Unendlichkeit nun vor sich gehen soll. Dieser Weltplan als Gottes Besitz und Gedanke ist die lex aeterna: die Voraussicht

der ganzen Welt, genannt Vorsehung, providentia, πρόνοια. Und da Gott die Welt nach diesem Plan und auf diesen Plan hin schuf und erhält, so besteht kein Zweifel, daß er seine Welt auch tatsächlich zur Erfüllung dieses Planes hinleitet und hinleiten wird; dies nun, die Anwendung des Planes auf die Schöpfung, nennt man die Weltregierung, gubernatio, κυβέρνησις oder auch wieder Vorsehung. Der letztere Gebrauch des Wortes Vorsehung ist der eigentlichere, häufigere; der andere Gebrauch, der die lex aeterna meint, ist der genauere, denn diese lex aeterna, dieser Weltplan, ist wahrhaft voraussichtig, Voraussehung, Vorsehung; während die Hinlenkung des Alls und der Geschöpfe auf die Ziele dieses Weltplans Weltregierung, aber nicht Vorsehung genannt werden sollte.

Es wurde aber der ewige Weltplan von Gott gefaßt aus Liebe zu sich selbst, aus Liebe zu der ewigen Weltidee. Der ewige Weltplan kann also nichts anderes bedeuten als Darstellung der Unendlichkeit Gottes in der Endlichkeit. Diesem Plan hat die Schöpfung zu entsprechen. Durch ihr ganzes Sein stellt sie die Herrlichkeit Gottes im Endlichen dar. Sie muß dieselbe aber auch darstellen durch ihr Handeln. Auch soweit sie frei handeln kann, durch ihr freies Handeln. Alles allzumal muß Darstellung der göttlichen Herrlichkeit im Endlichen sein. Und so wird dann alles ein Gloria in excelsis Deo. Besonders die vernünftigen Geschöpfe haben mit Wissen und Willen die Darstellung der göttlichen Herrlichkeit im Endlichen zu betätigen: und darin ist ihr Glück beschlossen! So kommt zum Gloria in excelsis Deo das Et in terra pax hominibus bonae voluntatis. Das ist nun die eigentliche Weltregierung, daß der ewige Herr seine Schöpfung nicht stecken läßt und abwartend zusieht, ob sie auch Darstellung seiner Herrlichkeit im Endlichen wird und bleibt: sondern daß der ewige Gott unablässig und immerfort alles seinem ewigen Weltplan gemäß zu lenken weiß; daß kein Schatten in der Welt läuft und kein Vogel in der Welt singt und keines Menschen heimlichster Gedanke in der Welt umgeht, ohne daß er, der Herr und Gott, dies alles vorausgesehen, vorausgerechnet, in seinen Plan eingeschlossen und alles nach diesem Plan gewoben und geleitet hätte. Es ist ein wunderbar tiefes Ruhegefühl, das uns angesichts dieser göttlichen Vorsehung überkommt. Ein deutscher Krieger hat von dieser Empfindung der göttlichen Vorsehung mitten im Schlachtenlärm folgendes kundgetan: „Man erlebt in diesem Zustande gesteigerten Lebensgefühls ganz unmittelbar, unreflektiert, den alles durchflutenden, alles umspannenden ewigen Lebenswillen. „Denn in ihm leben, weben und sind wir." Von ihm fühlt man sich getragen wie das Wassertröpflein von den Wogen des nie versiegenden Meeres. Und so wenig der Wasser-

tropfen verzagt, wenn er in dunklen Sturmesnächten hin und her geworfen wird, weil er sicher weiß, daß er doch immer wieder in den Schoß des Meeres zurückfallen wird, und daß keine Macht der Welt ihn aus diesem Zusammenhange reißen kann, so fest und sicher fühlt man sich geborgen in den Armen des ewigen Lebenswillens, wenn man ihn einmal unmittelbar in sich gefühlt und erlebt hat." (Joh. Müller, Reden über den Krieg V S. 20). Man setze hier statt „Lebenswille" göttliche Vorsehung, so ist es theologisch richtig ausgedrückt. Noch schärfer gefaßt: Nach Gottes ewigem Weltplan allein richtet sich unser eigentliches Schicksal! Das was wir drohend oder lächelnd über uns kommen sehen, alles zumal, es kann uns nichts anhaben, es führt uns in die Bahn, die der ewige Weltplan des ewigen Vaters uns zugewiesen hat; es führt uns in unser Glück. Denn Gottes Weltplan zu erfüllen, das ist unser einziges Glück. So kann man sein Schicksal im Kleinen wie im Großen wahrhaft lieb gewinnen, kann darin und muß darin geradezu die Offenbarung des göttlichen Willens sehen: staunend und anbetend soll man auf die von uns nicht verschuldeten, nicht zu regierenden Ereignisse jedes Tages hinschauen, staunend und anbetend den dunklen Losen der Zukunft entgegengehen. Und auch da, wo wir selbst oder andere die Schuld an einem Ereignis tragen, sind die Folgen in Gottes Hand und Leitung, die Heteronomie der Zwecke zeigt es uns ja. Bis ins Kleinste hinein sollen wir lernen, täglich, stündlich in allem, was der Gedankenlose Zufall und Schicksal nennt, das Wirken und Ausgewirktwerden jenes göttlichen Weltplanes zu schauen. Wer nun in diesem Sinne mit Gottes Weltplan aktiv, wollend, absichtlich, freudig mitwirkt, der ist ein Heiliger; dessen Taten müssen den Segen Gottes tragen, sie sind ja Gottes Taten: so wirkt im Heiligen Gottes Vorsehung so kräftig, freundlich, mitschreitend, daß man sie hier providentia specialissima nennt. Auch die Kirche als das Reich dieser Heiligen, als Gesetz und Hilfe solcher Heiligkeit, steht im Lichte dieser prov. specialissima. Wer aber als vernünftiges Geschöpf nicht mittut bei diesem Wettlauf in Gottes Rennbahn, der tut zur Darstellung der göttlichen Herrlichkeit auch nicht viel mehr als ein vernunftloses Geschöpf: bloß vernünftig ist ein solcher doch, darum drückt er Gottes Herrlichkeit besser aus als der Vernunftlose: hier ist die providentia immerhin specialis; so auch bei Sündern. Alles übrige aber steht unter der providentia generalis.

Nun verstehen wir wohl ganz, warum die uns Menschen zugewandte Weltseite ein Auf und Ab der herrlichsten Ordnungen ist. Die ganze Welt soll ja nicht bloß endliches Abbild der Unendlichkeit Gottes sein: sondern Gott selbst sorgt dafür, daß es groß und herrlich also geschieht. Er regiert die Welt nach seinem ewigen Plan; und wo die

Freiheit der vernünftigen Geschöpfe selbsttätig auftritt, da ist im ewigen Plane auch dieses alles zum Besten geleitet. Darum der Anblick der Welt gleich einem Gebäude felsenfester Ordnungen und Gesetze. Darum der Anblick der Menschengeschichte gleich einem in Zickzacklinien zwar, aber dennoch planmäßig verlaufenden Aufstieg zum Höheren: und auch dieser Aufstieg erscheint beherrscht von ganz unausweichlichen Gesetzen, die die Geschichtsphilosophie aus dem Gange der Geschichte herauszulesen sucht. Die Freiheit des Menschen handelt also im Weltganzen nicht wie ein ganz Unberechenbares, Unfaßbares, wie ein Durcheinander von Einfällen und Taten voller Unordnung: nein, aus jeder freien Tat folgt etwas; jede freie Tat ist verankert in einem großen Zusammenhange; die Tat zu setzen, ist unser Freiheit: aber wenn sie getan, gehört sie dieser von Gott geleiteten Weltwirklichkeit an, und auch diese Tat wird nach ewigen, ehernen Gesetzen, nämlich nach den Plänen Gottes, Frucht bringen, vorwärts drängen, rückwärts schlagen, Gift oder Honig sein. Geschichtsphilosophie ist darum, auch wenn sie ihr Resultat nicht „Vorsehung Gottes" überschreibt, immer und allemal nur möglich, weil Gottes Vorsehung die Welt regiert.

So ist diese göttliche Weltregierung für uns Menschen zunächst das, was wir Naturgesetz heißen, was wir historische Gesetze oder Urteile der Weltgeschichte nennen, was Gott uns als Sittengesetz ins Herz schrieb, was er edlen Menschen als Adel und gute Sitte zu finden und zu verbreiten gab, was er als Religion und geordnete Religion in der Kirche schuf, was er als Staat werden ließ. Das ist die uns zugewandte Seite der göttlichen Weltregierung, die wir sehen, ergreifen, tätig oder leidend mitmachen. Sie trägt den Namen providentia Dei mediata, weil hier alle Geschaffenen, unvernünftige und vernünftige Geschöpfe, selbsttätig sind, das Mittel sind, durch welches der Herr seinen Plan verwirklicht. Auch dem religiösen Menschen ist hier, bei der göttlichen Vorsehung, zu wünschen, daß er recht häufig und eindringlich die prov. mediata erkenne; sonst drückt ihn leicht das Joch der Ordnungen, Gesetze, der Gewalt von Kirche und Staat; wer dies alles als prov. mediata versteht, der hat ihren Sinn verstanden, der verurteilt sie nie ganz, auch wo sie fehlen, sondern vertraut auf ihre Besserung, ihren Fortschritt, ihre reifende Idealisierung; denn er weiß ja: sie sind nur Mittel in der Hand der göttlichen Vorsehung. Aber daraus, daß sie gar oft versagen, folgt, daß die providentia Dei immediata doch die wichtigere, sicherere, wahrhaft anbetungswürdige und vertrauenswerte ist. Zu ihr hebe Herz und Hand, wer auf Erden sich verstoßen, betrogen, geknechtet, enterbt, entrechtet fühlt. Aber kaum verlange man ein Wunder, wenn man auf Erden

das Walten der mittelbaren Vorsehung als zu schwach und unsicher erkennt; man glaube vielmehr daran, daß die unmittelbare Vorsehung doch schon alles ins Rechte bringen wird, wenn wir das Unsere nicht versäumen: alles, alles mündet in Gottes Meer. Der providentia ordinaria, so, wie sie ohne Wunder und außerordentliche Taten vorgeht, vertraue man; sie führt zum Ziel. Man verlange nicht leicht eine providentia extraordinaria. Aber das zeigt die Geschichte der Religion: wenn Gottes Erlösungsabsichten gegenüber dem Menschen es fordern, dann geschieht ein Wunder. Dann ändert Gott nicht die Ordnung dieser Welt, dann schafft er nichts neues: aber er, der ständige aktive Erhalter aller Dinge, wird hier stärker erhalten, dort mächtiger leiten: so kommen die Wunder. Wunder sind nicht ein plötzliches Sich-anders-Besinnen des Schöpfers oder ein verspätetes Einsehen von Fehlerquellen, sie sind vielmehr Abschattungen der Erlösungstätigkeit Gottes am Menschen, die sich in der Naturwelt bemerkbar machen. In der Erlösung geschehen ja lauter Wunder am Menschen, aber wir nennen eigentlich doch bloß die staunenswerten Ereignisse in der Natur Wunder; Gott sah von Ewigkeit, daß die endliche Welt für leiblich-geistige Geschöpfe Gelegenheit zu Schmerz und Sünde bedeuten mußte; daher nahm er in seinen Weltplan sofort den Erlösungsplan auf: diese beiden schneiden sich. Wunder sind Schnittpunkte des Erlösungsplanes mit dem Weltplan. Da aber Erlösung auf das Geistige geht, sind Wunder in der Natur, so sehr man sie ersehnt, bloß indirekt Erlösungssache. Kranke sind gesund geworden durch Jesus, zum Erweise dessen, daß die geistige Erlösung machtvoller als je am Werke sei. Trotzdem sind des Herrn Apostel krank geworden und gestorben: und wurden nicht geheilt und nicht auferweckt — weil durch Jesus nicht eine andre Naturordnung kam, sondern der Erlösungsplan der geistigen Menschheit mächtig durchgriff. Was liegt am Leibe, wenn nur die Seele gerettet wird, heißt das Motto. Darum ist es gewagt, um Wunder zu beten. Aber hindern soll man auch niemanden, um Wunder zu flehen; nur aufklären muß man, sonst verliert mancher Beter den Glauben, wenn doch Gebet und Wunder nicht so einfach Korrelate sind. Ehe man Wunder verlangt, soll man auch zuerst richtig wissen, ob nicht die Natur als solche Hilfe, Heilung in sich birgt; darum die Notwendigkeit aller technischen Kultur. Umgekehrt wird vieles im Laufe der Ereignisse als Wunder ausgegeben, was gar kein Wunder war: es fehlte den damaligen Menschen die genügende Einsicht in die Natur; dennoch, wenn durch das damals staunenswerte Ereignis Menschenherzen auf den erlösenden Gott hingeführt, zu Vertrauen erweckt wurden, bleibt der Rest ein Streit um Worte.

Der ewige Weltplan Gottes wird ausgeführt: das ist die Natur- und Weltgeschichte. Wie konnte es aber in diesem göttlichen Weltplane liegen, daß auch ewig Verdammte, ewig Verlorene, daß die Hölle Wirklichkeit wurde? Daß Menschen fehlen, erklären wir uns aus der Endlichkeit alles Geschaffenen und aus der Freiheit des Menschen; aber warum wurde der Erlösungsplan nicht so in den Weltplan eingebaut, daß keine Hölle, keine Verdammnis kam? Jede Erklärung versagt hier. Jede Apologie der Hölle ist ein Unding. Gewiß, als Gerechtigkeit oder als selbstverschuldete Gottesferne läßt sich die Hölle begreifen: aber angesichts der göttlichen Vorsehung läßt sie sich nicht begreifen. Liegt das daran, daß wir das Wesen des Bösen nicht erfassen? Einigermaßen durchschauen wir die Rolle des physisch Schlechten, des Übels: es soll uns antreiben zu werktätiger Erfindung, Nächstenliebe und Demut, es ist die Folge der Endlichkeit der Welt. Einigermaßen durchschauen wir die Rolle des moralisch Bösen, der Sünde: der Einzelne soll aus seinen eigenen Fehlern Besserung lernen, und, nach dem Falle wieder aufstehend, umso fester im Guten beharren. Aber gar nicht durchschauen wir die Rolle des Bösen in der Hölle, der Verdammten: haben sie einen Gotteszweck? Gewiß, sie verherrlichen den Gerechten. Aber die Darstellung der unendlichen Herrlichkeit Gottes in der Endlichkeit kann doch nicht ewig Unselige bedingen! Mysterium iniquitatis! Hier können wir nur schweigen und dem Herrn vertrauen: Du führst die Welt recht, du Liebhaber der Seelen! Auch Jesus hat Gott als den gekannt, der die Seele ins Verderben stürzen kann, dennoch hat er restlos an Gottes Vatergüte festgehalten.

§ 9. Die Engel.

Einst hat der Mensch gemeint, die Erde sei der Mittelpunkt der Welt — und um sie ziehen etliche Sterne ihre großen Bahnen. Lange schon weiß jetzt der Erdbewohner, daß seine Erde um die Sonne kreist und daß die Sonne nur eine ist unter noch ungezählten; daß das ganze Weltall eine Fülle von Welten einschließt. Und wiederum: einst hat der Mensch gemeint, die ganze Welt bestehe aus Feuer oder Wasser oder sonst einem Element, oder aus allen vieren zumal, oder aus einem, das keines der viere ist und doch sie alle werden kann; man glaubte die Materie der Welt gefunden zu haben, wenn man den Stoff der Dinge sich ungeformt noch von der Form dieser Dinge dachte — heutzutage zeigt uns das Mikroskop und Ultramikroskop denselben Reichtum, der in den Welteinheiten herrscht, auch im kleinsten und winzigsten Weltteilchen: und durch Gründe gewichtiger Art wird

es wahrscheinlich, daß in den kleinsten Weltbestandteilen ganze Sonnensysteme winzigster Art sich abstoßen, anziehen, umeinander kreisen. (Vgl. E. Becher, Naturphilosophie, in Kultur d. Geg. 206 f.). Welcher Reichtum der Wirklichkeit und ihrer Formen! Welche Verschwendung von Einzelheiten! Ein Riesenheer ist das Sternenheer des Weltalls — ein Heer unabsehbarer kleiner, kleinster, zierlichster Teilchen ist die Welt, die dem bloßen Auge zu winzig ist: ja Gott ist ein Herr der Heerscharen! Was muß das für ein Gott sein, der nicht bloß rohe Konturen zeichnet, schematische Aufrisse für genügend erachtet: sondern alles, vom Größten bis zum Kleinsten durcharbeitet, alle Möglichkeiten ausschöpft, Heere, Reihen, Gesellschaften, Vereine von Bestandteilen in jedem Atom noch schwingen läßt, wie er es in den Sonnensystemen im Großen tut. Wir kommen nicht um den Gedanken herum: weil der Herr, unser Gott, unendlich ist in qualitate, so liegt es ihm ewig fern, äußerlich, schematisch zu schaffen, sondern alles muß bis ins kleinste Herzensatom hinein ein zwar endliches, aber doch wundervoll getreues Abbild seiner Unendlichkeit sein. Daher die Verschwendung an Teilen und Formen, der göttliche Überreichtum der Welt. Es ist, wie wenn der größte Gedanke, die unbändigste Phantasie, die herrlichste Kraft einmal sich ganz und schrankenlos im Endlichen habe ausprobieren, ausdenken, auswirken wollen: da wurden die Wunder der Welt, die Sternenheere, die Atomenmeere, die Pflanzenmyriaden, die Heere der Tiere, die Individualitäten der Menschen. Jahveh Zebaoth, Dominus exercituum!

Wenn die Schöpfung so reich ist wie der reichste Gedanke, wenn alles irgendwie durchprobiert erscheint — dann mag die Schöpfung auch Wesen enthalten, die nicht an des Leibes drückende Schwere gebunden sind; denen gestattet ist, was wir als Ideal erträumen: des Geistes reine Höhen zu besitzen. Wir hoffen, einst so weit zu kommen; aber warum soll nicht der Reichtum der göttlichen Schöpfung schon von Natur solche Wesen einschließen? Unseres Gottes Willen zum Schaffen in Verschwendung kann nicht bei einer Mannigfaltigkeit des Äußeren zur Ruhe kommen. Ferner: die endliche Schöpfung ist ein Abbild der Unendlichkeit Gottes; Gott aber ist Geist; sollte da nicht die Schöpfung Wesen enthalten, die Gottes Geistigkeit zum Höchsten endlichen Ausdruck bringen? Es ist somit anzunehmen, daß es Engel gibt: geschaffene Engel, Geschöpfe ähnlich uns selbst, aber Geister von vorneherein, reine Geister. Sie sind aber nicht als eine Götterwelt im Sinne der Alten zu denken, nicht als Halbgötter, nicht als entartete Götter, sondern als Geschöpfe, als Kreaturen Gottes; in ihrer Wesenheit höher als wir. Gott braucht sie selbstverständlich ebensowenig als er uns braucht, er erschuf sie aus keinerlei Notwendig-

keit heraus, sondern bloß aus Liebe zu seiner Schöpfungsidee, aus Liebe zu sich selbst; daß sie schon durch ihr Dasein das Gloria in excelsis Deo seien; und daß sie darin ihr Glück wollen und finden sollen wie wir Menschen. Sie gehören zur Schöpfung, nicht zur Gottheit, zur Schöpfung, die nunmehr von den Engeln bis zu den schwindelnd kleinsten Atomenteilchen reicht. Und es wird von der Mannigfaltigkeit der Weltdinge und Weltwesen aus wahrscheinlich, daß auch in dieser Engelschöpfung ein Reichtum von Individualitäten herrschen wird; es dürfte uns nicht wundern, wenn die Engelwelt wiederum bis ins Kleinste und Größte ein Wogen und Blühen, ein Auf und Ab und Hin und Her von verschwenderischer Gottesgüte darstellte, nur nicht mehr in äußerlicher Geschöpflichkeit und Struktur, sondern geistig, innerlich. Auch unter den Menschen ist ja der Reichtum äußerer Gestaltung nicht mehr so verschieden wie in der Nicht-Menschenwelt: in der Menschheit zeigt sich ein Reichtum in der geistigen Mannigfaltigkeit; ganze Sonnensysteme der Liebe, des Verstehens, des Denkens und Wollens kreisen hier. Und auch das noch können wir uns denken: nicht bloß durch ihre Geschöpflichkeit werden diese Geister, diese Engel Darstellung der unendlichen Herrlichkeit Gottes in der Endlichkeit sein, sondern, wie wir Menschen, auch noch dazu mit Wissen und Willen, mit Freiheit.

Tatsächlich nimmt nun das katholische Dogma die Existenz solcher Geister oder Engel an. Das vierte Laterankonzil ist es gewesen, das dies Dogma also formulierte: „Der Schöpfer aller Kreaturen, der sichtbaren und der unsichtbaren, der geistigen und der körperlichen, hat mit seiner allmächtigen Kraft gleich mit dem Anfange der Zeit (simul ab initio temporis) beiderlei Natur aus nichts geschaffen, die geistige und die körperliche, die angelische nämlich und die mundane (angelicam videlicet et mundanam) und dann die menschliche.“ Die andere Seite des Dogmas liegt in Hebr. 1, 14 ausgesprochen vor: *λειτουργικὰ πνεύματα εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν* „Geister im Dienste der Gesamtheit, deren Beruf darin besteht zu dienen denjenigen, die Erben der Erlösung sein sollen.“ Die Christlichkeit dieses Dogmas ersehen wir aus dem Leben Jesu, wie es die Evangelien berichten; im Leben und Reden Jesu spielen die Engel eine Rolle, die keineswegs nebensächlich ist; Mk. 12, 25 stellt Jesus die Engel sogar als einen Maßstab menschlicher Fortentwickelung hin: die Menschen werden einst sein wie die Engel im Himmel, heiraten nicht und werden nicht geheiratet. Allerdings kann man befürchten, Jesus mache nur den Sprachgebrauch der damaligen Juden mit, die Juden selbst aber hätten aus dem Exil eine Klärung und Bereicherung ihrer vorexilischen aus dem

*

uralten Volksglauben überkommenen Vorstellungen von Hilfsgöttern, Hilfskräften, Kräften überhaupt im Sinne des primitiven Machtglaubens, Urhebern mit tierischer Physiognomie, mitgebracht. Das verschiebt aber die Schwierigkeit bloß ins Vorchristliche; denn ein allgemeiner Menschheitsglaube, Erbschaft aller Menschenvölker, tritt uns dann in der jüdischen Engelansicht, im Denken und Reden Jesu entgegen, ein Menschheitsglaube, der im Engeldogma höchste und klassische Fassung erhielt. Wollen wir mit unserer Denkart solchen Menschheitsglauben abtun, bloß weil wir zu erkennen glauben, wie er geworden und gehegt wurde? Weil wir ohne diesen Glauben auskommen zu können meinen? Sind wir die einzig klassische Epoche der Menschheit? Übrigens ist die größte Wahrscheinlichkeit dafür, daß Jesus den Engelglauben innerlich besaß, nicht bloß als Redeform. Dann wird der Satz im Sinne Jesu sein: die Reinheit des Gottesbegriffs verliert durch Leugnung oder Gleichgültigsetzung der Engel, gewinnt durch den Engelglauben, es ist ein im Reiche des Lebendigen unbrauchbares Schema: „wirf ab, streich weg, dann bleibt dir die Hauptsache!“ — im Gegenteil, dann stirbt das Lebendige. Aber der Engelglaube muß sich im Sinne des Dogmas bewegen, nicht im Volks- und Märchen-Sinn, nicht im Eigensinn des Pseudo-Dionysius! Dann ist ausgeschlossen, daß die Engel als Mittel zur Erhöhung der Transszendenz Gottes erscheinen, oder als Diener Gottes, die er braucht. Sie dienen Gott, weil das ihr freier Wille ist, wie bei uns Menschen; sie sind nicht dazu da, einen Teil der Welterhaltung oder Weltregierung zu übernehmen, sie sind in keinem Sinne Götter; populär gesagt: Gott hat nach der Engelschöpfung genau so viel zu tun wie ohne die Engel und genau dasselbe. Er schuf sie aus freier künstlerischer Willenstat heraus, aus Liebe zu seiner ewigen Schöpfungsidee: zur Darstellung seiner Unendlichkeit in der Endlichkeit — und nun wirken sie mit freiem Willen, mit Absicht im Sinne der Schöpfungsidee, nämlich: sie helfen, daß auch wir mit freiem Willen die Ehre Gottes unseres Schöpfers darstellen; so dienen sie uns und dienen damit zugleich Gott, dienen unserem ewigen Heil und der göttlichen Vorsehung. Die Engel sind also Mittel der providentia Dei mediata, wie Priester und Könige, Dichter und Propheten, Männer des Idealismus und der Tat; hingegen die providentia immediata ist Gott allein.

Dieser Dienst der Engel an uns Menschen ist also lauter Kraft der Liebe, Mittel der Vorsehung. „Der Herr hat seinen Engeln befohlen über dir, daß sie dich behüten auf allen deinen Wegen, daß sie dich auf den Händen tragen und du deinen Fuß nicht an einen Stein stoßest“ (Ps. 91, 11 ff.). Das ist die Thora der Engelwelt; sie hat

keinen anderen Sinn als unsere Thora: liebe Gott und deinen Nächsten wie dich selbst! Wegen solchen Dienstes nun nennt die fromme Sprache die Engel „Schutzengel“, angeli custodes, tutelares. Es ist eine der lieblichsten und innigsten Seiten des Katholizismus, dieser Glaube an Schutzengel; er berührt zunächst gar nicht die Frage, ob jeder Mensch einen Schutzengel habe oder nicht; genug, daß die ganze Engelwelt im Dienste der Menschen ihren Beruf hat, genug, daß die ganze Engelwelt „Schutzengeltaten“ tut, omnes sunt administratorii spiritus. In Kapharnaum hat Jesus nach dem 18. c. des Math. das Gleichnis von den 99 Schafen erzählt, die der gute Hirte stehen und gehen läßt, um dem einen verlorenen nachzueilen — und die Hörer merkten: so wertvoll, so lieb ist unserem Gotte der einzelne arme Mensch! Und dies Gleichnis hat Jesus erzählt zur Erklärung eines Spruches, in welchem der Wert und Adel eines Menschen, die Wichtigkeit des einzelnen Kleinsten und Ärmsten so ausgedrückt ist: sie haben so gut ihren Engel als die anderen! „Hütet euch, daß ihr keins von diesen Kleinen verachtet; denn ich sage euch: ihre Engel sehen allezeit das Antlitz meines Vaters im Himmel.“ (Mt. 18, 10). So hat Jesus den Schutzengelglauben als eine christliche Höhe gezeigt; das bleibt, auch wenn wirklich die primitive Menschheit Ähnliches im Verdoppelungsglauben, im Glauben an den „Doppelgänger“ gehabt hat.

Gefahren lauern aber hinter dem Dienste, den etwa wir Menschen den Engeln tun wollen. Sie sind Geschöpfe Gottes wie wir, daher wir nur Nächstenliebe gegen sie haben können als gegen unsere Mitgeschöpfe; Jesus hat nichts gesagt von unserem Dienste der Engelwelt gegenüber; Paulus hat scharf ablehnende Worte gegen einen in Kolossä üblichen judaistisch-gnostischen Engeldienst gefunden (Col. 2, 8. 18); Augustinus sagte, wir dienten den Engeln richtig in „caritate“, „non“ in „servitute“ (De vera relig. 110). Die Gefahr liegt nicht in unserer herzlichen Liebe zu den Engeln, sondern in der Tatsache, daß Engeldienst so oft als Götzendienst geübt wurde. Strenge Begehung der Linien des Dogmas schützt vor solchen Gefahren.

Der zweite Teil des Engel-Dogmas ist die Lehre vom Teufel oder von den Teufeln. Das Lateranense IV. sagt nämlich: „Der Teufel und die übrigen Dämonen sind durch Gott von Natur gut geschaffen, aber sie sind durch sich selbst böse geworden.“ Nun ist von vornherein anzunehmen, daß auch die Engel, wie wir Menschen, als Geschöpfe der Sünde in irgend einer Form fähig sind oder mindestens waren. Das ist aber kein *εὐ-αγγέλιον*, sondern ein *δυσ-αγγέλιον*, eine historia, von der man mit Bedauern Notiz nehmen kann. Ferner

ist zuzugeben, daß diese gefallenen Engel schlechten Einfluß auf die Geschöpfe ausatmen mögen — aber es ist toll, ihnen das Gegenstück zur διακονία der Schutzengel zuzuschieben und zu sagen, sie hätten nun geradezu ihren Beruf darin gegen alles Gute, sogar gegen Gott zu kämpfen. Jesus hat den Teufel vielmehr als etwas Überwundenes, Abgeschafftes gesehen: Lk. 10, 18 „ich sah den Satan wie einen Blitz aus dem Himmel fallen“; Joh. 12, 31 „jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgeworfen.“ Nicht Angst vor dem Teufel, nicht Gedanken an den Teufel hat Jesus uns nahegelegt, sondern Sieg über alles Teuflische und dem Teuflischen Ähnliche, hochgemute Verachtung; er trieb die Dämonen aus; er gab dem Petrus Glauben statt Angst (Lk. 22, 31); er lehrte die Prediger vergessen, was ins Erfolglose fällt und teuflisch wird, sich freuen am vielfältigen Ertrag der Arbeit im Gottesgarten (Mk. 4, 15). Aber der Christenheit lag wie der ganzen Menschheit der wichtigere Teil auf Seiten der Angst, und Angst macht kopflos, allem Wirren und Unklaren zugänglich; so wurde die Lehre von Teufel ein wahres Gegenstück zur Lehre von Gott, reichhaltig, methodisch, eine Afterreligion der Angst. Es wurde leicht alles aufgenommen, was je als Gebilde der Angst und Furcht gewachsen war: mana- und tabu-Mythen, Geistersagen, die Theologie der chthonischen Götter, dualistische Spekulationen, Zaubertraditionen, gnostische Sündentheorien. Die Brücke, über die all das kommen konnte, war, scheint es, das Buch Henoch mit seiner Auslegung von Gen. 6, 1 ff., die z. B. von Justinus, Tatian, Athenagoras, Clemens Al., Tertullian, Irenäus, Origenes, Julius Afrikanus, Cyprian, Kommodian, Eusebius, Ambrosius weitergeleitet wurde. Darnach hätten sich Engel mit Menschentöchtern fleischlich verfehlt und so wären die Teufel entstanden; das Dogma hingegen sagt kein Wort von der Art der Engelsünde. Nicht aus dem Dogma, sondern aus den Henoch-Ideen erfloß der Hexenwahn im Christentum, dessen Kerngedanke ja der Geschlechtsverkehr der Teufel mit Menschenweibern und das Vorhandensein von Teufelskindern war. Nicht im Dogma, sondern in heidnischen Instinkten und jüdischen Praktiken wurzelt die frevelhafte Diagnose: „der und der ist vom Teufel besessen.“ — Jesus hat nicht Besessenheitsfälle statuiert, sondern aus der Welt geschafft; das ist in solch entsetzlichen Dingen keine Wortklauberei, sondern ein Unterschied wie Tod und Leben. Der Teufelsgedanke ist nicht ein Stück christlicher Religion, christlichen Glaubens, sondern eine Angst der in Gott und Christus nicht ganz Geborgenen. Das allein ist seine Rolle im katholischen Gesamtdogma.

§ 10. Der Mensch.

Das katholische Dogma vom Menschen kann man in elf Sätzen aussprechen. I. Die Schöpfung des Menschen ist eine Tat Gottes. II. Gott ließ den Menschen nicht durch Zufall werden und wachsen aus vielerlei anders gezielten Keimen und Entwickelungsbahnen, sondern er schuf ihn mit direkter Absicht auf den Menschen; was Gott wollte, das war ein Mensch, ein wirklicher Mensch, nichts anderes. III. Des Menschen Seele wurde aus dem Nichts, bloß durch Gottes Schöpfungstat. IV. Das Weib wurde geschaffen aus der Mannesnatur; auch dem Weibe wurde eine Seele eingehaucht, die aus dem Nichts erschaffen ward durch Gottes Tat. V. Der Mensch ist Gottes eigenes Bild und Gleichnis. — Diese ersten fünf Sätze, die fünf Gottespunkte, hat die Christenheit, auch Jesus, immer für den Sinn von Gen. cc. 1 und 2 gehalten. Das ist keinesfalls Naturwissenschaft, vielmehr religiöser Takt, Glaube. Die Naturwissenschaft wird als solche nie Gott finden, wie sie Atome findet und neue Sterne; darum wird die Naturwissenschaft nie eigentlich mit Gott rechnen, sondern alles aus dem geschlossenen System der Welt erklären. Tut sie das, ohne gegen Gott zu reden, so hat das katholische Dogma nichts dagegen; tut sie ihre Arbeit, indem sie ihre naturwissenschaftlichen Entdeckungen mit dem Glauben auf eine Weise zu vereinigen strebt, bei der der Glaube nachgeben muß, so kommen die fünf Gottespunkte als ausschlaggebende Prüfung zur Bedeutung; die fünf Gottespunkte müssen in ihren religiösen Sinn gewahrt bleiben. Aber auch naturwissenschaftliche Hypothesen über die Entstehung des Menschen, die jene fünf Forderungen erfüllen, sind deshalb um kein Haar mehr als eben naturwissenschaftliche Hypothesen. Die Geltung der fünf Gottespunkte wurzelt im Leben der Gotteskinder.

Branka hat in seinem schönen Buche „Der Stand unserer Kenntnisse vom fossilen Menschen“ (Leipzig 1910 S. 89) gemeint: „Die Kirche könnte ruhig, und ich glaube, sie wird das auch einmal tun, anerkennen, daß alles sich entwickelt hat; auch der Mensch; auch sein Geist. Die Kirche hat ja doch 2000 Jahre früher als die Zoologie schon eine Entwickelungslehre, nämlich einen zweiten Teil derselben aufgestellt: die Entwicklung der Menschenseele bis zur strahlenden Klarheit der Göttlichkeit; da wäre es nur konsequent, wenn sie auch einen ersten Teil der Entwicklung, von der Tierseele bis zur Menschenseele zugäbe. Das eine wie das andere ist eine Entwicklungslehre.“ Die Kirche wird sicherlich nie und nimmer die Entwicklungslehre unter ihre Dogmen aufnehmen; wozu denn auch? Ihr ist es um die fünf Gottespunkte zu tun, nicht um die Einzelheiten des naturwissen-

schaftlichen „Wie“. Aber könnte nicht eine Zeit kommen, wo die Entwicklungslehre keine Hypothese mehr wäre, sondern einfache Wahrheit, sichere und allgemeine Erkenntnis? Dann wird die Kirche genau so wie jetzt ihre fünf Gottespunkte lehren, und wenn die Naturwissenschaft mit diesen Punkten harmoniert, dann wird es ihr recht und lieb sein; aber sie wird sich nicht in die Naturwissenschaft einmengen. Glaube ist Glaube und Naturwissenschaft ist Naturwissenschaft; der Glaube nimmt das Geschaffene als Ganzes und sagt: Alles Geschaffene ist von Gott, besonders der Mensch — die Naturwissenschaft aber erforscht die innere Struktur des Erschaffenen und erklärt alles aus dem geschlossenen Systeme der Welt, auch den Menschen. Das Dogma hindert niemanden an solcher Forschung, wie denn etliche katholische Theologen der Entwicklungslehre des menschlichen Leibes anhangen (z. B. Baum, Darwinismus, Regensburg 1909; Engert, Der naturalistische Monismus Häckels, Wien 1907; Thöne, Unser Wissen v. d. Gesch. d. Urzeit, Rottenburg 1910). Der Jesuit Wasmann hält die ganze Frage der Abstammung des Menschenleibes für unablöslich von der Seelenfrage und sieht Zoologie und Psychologie miteinander als die Wissenschaften an, die sich darum zu bemühen haben.

VI. Alle Menschen stammen von dem einen Paare Adam und Eva ab. — Das ist wiederum kein naturwissenschaftliches Urteil, sondern eine Grundlegung des Menschheitsgebotes: Liebe deinen Nächsten! Ein Bruder-Empfinden aller Menschheit gegenüber. A. T. und N. T. teilen diese Überzeugung: Gen. 3, 20 und Apg. 17, 26. Dazu paßt Jesu Wort: „Wer den Willen tut meines Vaters im Himmel, der ist mein Bruder, Schwester und Mutter“ Mt. 12, 50. Naturwissenschaftlich hat die monophyletische Abstammung des Menschen greifbarere Stützen als die polyphyletische; aber auch im umgekehrten Falle bliebe die monophyletische Hypothese möglich. Schließlich genügt es, wenn die religiösen Werte der monophyletischen Ansicht unter der Herrschaft der polyphyletischen gewahrt bleiben können.

VII. Der Mensch besteht aus Leib und Seele; d. h. Leib und Seele gehören zu jedem Menschenwesen, nicht weniger, aber auch nicht mehr. Das klingt wie Naturphilosophie, ist aber die Stimmung Jesu, der Christen, auch des hl. Paulus. Paulus hat freilich drei Ausdrücke: *σάρξ*, *ψυχή*, *πνεῦμα*: Leib, Seele, Geist. Man zog daraus den Schluß: also lehrt Paulus trichotomisch. Das war aber ohne Kenntnis der Religionsgeschichte getan. Die Sprache geht ja ihre eigenen Wege und fragt nicht, ob sie bei Gläubigen oder Ungläubigen, bei Heiden oder Christen sich weiterbildet. Nun war gerade die

Sprache der paulinischen Briefe die κοινή: also die Umgangssprache und Schriftsprache der gesamten hellenistischen Welt mit ihren Mysterien, ihrem Gnostizismus, ihren Gebeten, Liedern und Zaubersprüchen. Und dort hatte sich der Sprachgebrauch herausgebildet, den Menschen der Mysterien, den Eingeweihten, den Mysten, als ein neues Wesen zu bezeichnen; er ist nicht mehr σάρξ + ψυχή, er ist von Gott besessen, das göttliche πνεῦμα ist in ihm: er ist selbst Gott. Paulus ersah offenbar sofort, wie nahe diese Vorstellung an die neu auszudrückende Herrlichkeit des Christen herankan. Auch der Christ stirbt mit Jesus im Taufbad und steht nicht mehr auf als σάρξ und ψυχή, sondern als ein übernatürlicher, ein göttlicher, ein geistiger Mensch — als ein πνεῦμα. So ist bei Paulus nicht σάρξ + ψυχή + πνεῦμα zu addieren, sondern πνεῦμα ist die Erhebung des bloß natürlichen Menschen aus σάρξ + ψυχή in den übernatürlichen Zustand, in den Zustand der Erlöstheit, der beginnenden Ewigkeit. Im Sinne Pauli trichotomisch zu reden, widerspricht nicht dem dichotomischen Gefühl der Christen.

„Der Mensch besteht aus Leib und Seele" — das ist eine ganz populäre Formel für die beiden Tatsachenreihen, die für das Christentum am natürlichen Menschen wichtig sind: die äußere und die innerliche Reihe. Doch wäre es zu verwundern, wenn nicht die Philosophie hier auch nachgearbeitet und eingearbeitet hätte. Daß es eine nicht-moderne Philosophie ist, deren Resultate zur Deutung unseres Satzes festes Ansehen erlangt haben, hat den Vorteil, daß moderner Deutung kein Weg verlegt ist und doch feststeht, was jede neue Deutung unumgänglich zu leisten habe, wenn sie auf der Höhe des christlichen Gemeingefühls stehen will. Das Wichtigste ist folgendes. Die Menschenseele ist Vernunft und Wille nebst Gemüt: aber weil Vernunft und Wille eines körperlichen Wesens, darum zugleich sensitiv tätig, darum zugleich vegetativ tätig; die Menschenseele leistet für sich allein im Menschenkörper das, was in den Tieren die „Tierseele", in den Pflanzen die „Pflanzenseele" leistet; sie leistet dies kraft ihrer Funktion als Vernunft, Wille, Gemüt. Darum ist die Seele die Form des Leibes, forma substantialis corporis, Wesensform des Leibes: als Vernunft-Willens-Seele leistet sie das, die Formung des ganzen Menschenwesens. Hier zeigt es sich, wie eng die Scholastik Seele und Leib zusammendachte, wie sie keineswegs den Menschen in zwei mechanisch-getrennte Hälften zerlegte, wie sie nach einem „Monimus" auch hier verlangte. Die Thomisten samt Thomas sind überzeugt, daß die denkende und wollende Geistseele das Leibliche am Menschen nicht nur empfindsam und lebendig macht, sondern daß die Geistseele zugleich materia prima in einem fort, von Anfang

und immer, zu solcher Leiblichkeit formt und gestaltet. Also nicht ein Menschenleib ist gegeben, sowie etwa eine Leiche daliegt — und den erfaßte nun die Seele und ließe ihn leben, empfinden, denken, wollen: sondern gänzlich ungestalte Materie ist es, materia prima ohne jede Formung, die von der menschlichen Geistseele erfaßt wird, und im nämlichen Akte, in welchem diese materia prima nun lebendig, sensitiv, geistig wird, wird sie eben damit auch zum Menschenleib! So liegt und wirkt im ganzen Menschen gar kein anderes Formungsprinzip auch hinsichtlich des Leibes; alles, gar alles tut die Seele. Darum der thomistische Satz: anima est forma unica corporis. Aber bei diesem Satze kann man sich doch nicht ganz beruhigen; nämlich: wenn nun im Tode die Seele ihre formende Wirksamkeit am Leibe beschließt und der Mensch stirbt — müßte dann nicht statt der Leiche ungeformte materia prima zurückbleiben? Es bleibt aber eine Leiche, geformte Materie, die man also mit einer eigenen forma cadaverica erklären müßte; das geht nicht. So haben die Skotisten es für nötig erachtet, von vornherein den Leib geformt sein zu lassen; eine forma corporeitatis erfaßt die materia prima und macht sie zum Leibe, die Seele aber erfaßt nun eben diese forma corporeitatis und damit den Leib, somit Leben, Empfinden, Denken, Wollen wirkend. Der Zusammenhang zwischen Seele und forma corporeitatis ist aber so eng, daß beim Aufhören der Seelenwirksamkeit im Tode zwar die forma corporeitatis den Leichnam noch hält, aber mehr und mehr zerflattert, schließlich aufhört. Auch nach den Skotisten ist also Haupt- und Formprinzip des lebenden Leibes die Geistseele; auch die Skotisten gehen nach dem Satze des Konzils von Vienne 1311: forma corporis per se et essentialiter est anima rationalis seu intellectiva. — Was all das besagen will, ist klar: Leib und Seele sind eine wirkliche Einheit. Wer den Leib nicht regiert, regiert auch die Seele nicht. Jesu Wort erscheint: „Das Auge ist des Leibes Licht. Wenn nun dein Auge einfältig ist, so ist dein ganzer Leib licht; so aber dein Auge ein Schalk ist, so ist auch dein Leib finster" (Lk. 11, 34). Die Stelle wird klar durch den nachfolgenden Satz: „So schaue darauf, daß nicht das Licht in der Finsternis sei." Leib und Seele als Einheit für das Streben nach dem Reiche Gottes!

VIII. Die Seele des Menschen ist unsterblich. — Unsterblichkeit! Nach „Gott" das größte Wort im Menschenlande! Daran hangen alle Hoffnungen und Schmerzen großer Zeiten. In irgend einer Form denkt jeder Mensch, auch der mit allen Fasern ins Diesseits verstrickte, an Unsterblichkeit. Vielen ist es ein Trost, in ihren Kindern weiterzuleben, und sie nennen dies Unsterblichkeit. Höher greifen jene, die in der Schau des Lebens erkannt haben: wenn

neues Leben werden soll, muß altes dahinfahren; man muß sich opfern können für das Neue, das Kommende — so wird ihnen die Betrachtung des Todes ein Gedanke ewigen Lebens: auch sie haben ja dann durch ihren Tod das Neue schaffen helfen und das immer wieder Neue und für alle Zeiten arbeitet ihr williger Opfertod am jeweils Neuen mit; so leben sie, so lange eine Menschheit lebt und wirkt. Dann kommt allerdings die Nacht für immer. Anders die Kirche; seit sie besteht, hat sie unweigerlich den Glauben an wirkliche Unsterblichkeit der Seele des einzelnen vorausgesetzt, den Glauben an die persönliche Unsterblichkeit, an die Unsterblichkeit der Geistseele, die den Menschen belebt, sensitiv befähigt, die erst recht sein Denken und Wollen, seine Freiheit und geistige Höhe ist. Das Ich, das unser ganzes Wesen wie mit lebendigen Klammern restlos und rastlos zusammenschließt, dem unser Leben entströmt, dem unsere Empfindungen entwallen, dem unser Intellekt und Wille Licht und Kraft ist: dieses Ich, lehrt die Kirche, ist persönlich unsterblich. Diesen Glauben an das unsterbliche seelische Ich hat jede wahre christliche Religiosität. Ist Jesu Leben und Sterben und Reden nicht ein einziger Lobpreis solcher Unsterblichkeit? Von Jesus her zieht wie Tubaton des Weltgerichts über alle Christenheit die Überzeugung: Ego sum resurrectio et vita, qui credit in me, etiamsi mortuus fuerit, vivet. Et omnis, qui vivit et credit in me, non morietur in aeternum. Dies allgemein-christliche Empfinden schützte das Lateranense V. mit dem Ausspruch: „Wir verurteilen und verwerfen alle, die behaupten, daß die vernünftige Seele sterblich sei," und verwahrte es zugleich gegen die Reden vom Eingehen in eine Gesamtseele und ähnliche dem Averroes nachgesagten Ideen mit dem Banne über das Wort „unicam in cunctis hominibus animam esse." Über unseren Gräbern schwebt ein Wort des A. T. (Weish. 3, 1): Justorum animae in manu Dei sunt, et non tanget illos tormentum malitae: visi sunt oculis insipientium mori — illi autem sunt in pace. Wir füllen dies Wort mit echter Christenhoffnung, das A. T. selbst aber hat sonst den Gedanken persönlicher Unsterblichkeit nicht, oder nur in starker Verdunkelung; es ist vielmehr voll von Gedanken ans Diesseits, Glück, Reichtum, Wohlergehen des Gerechten in diesem Leben — und seiner Kinder nach seinem Tode. Nur der Glaube an die Unsterblichkeit des Gesamtvolkes war ihm sicherer Besitz. Das kommt von einer ganz anderen Stellung früherer Zeiten zum Individuum; das Individuum galt nur als Angehöriges der Gesamtheit; Unsterblichkeit der Gesamtheit ist also das Höchste, was eine solche Zeit findet. Wird das Individuum in seinem Eigenwert einmal erkannt, muß folgerichtig die Unsterblichkeit der Gesamtheit nun als Unsterblichkeit aller einzelnen

gefaßt werden. Darum hat der Unsterblichkeitsglaube des A. T. doch die Tendenz zum einzelnen, und Jesus war auch hier der Erfüller, nicht der Neuerer. — Die Scholastik sagt: Der Mensch als solcher stirbt, weil Materie und Form sich lösen (d. h. weil das Stück Materie im Menschen weitere Formung nicht mehr erträgt); die Seele ist aber nicht wiederum Materie + Form, sondern einfach! Und die Seele ist das Formungsprinzip des ganzen Menschen. So ist die Seele unsterblich, und in ihr der ganze Mensch in seiner wahrsten und tiefsten Art gerettet. Ein Stück Materie war Mensch kraft der Seele: es war Seele und Leib ein einheitlicher Mensch, aber dennoch ist Seele aktiv, Materie passiv; nun ist es, wie wenn die Seele sich vollgesogen hätte vom Honig des Leibes, es ist nichts mehr zu holen in der Materie des Leibes, nun hat die Aktivität der Seele hier kein Feld mehr, der Tod tritt ein. — Weil die Seele unsterblich ist, dauernde Aktivität, gleicht sie dem unsterblichen Gott; weil sie Intellekt und Wille ist, gleicht sie dem absoluten Intellekt, dem absoluten Willen; weil sie nach Güte und Heiligkeit streben muß, gleicht sie dem Heiligen — darum ist sie Gottes Bild und Gleichnis. Aber vor allem die Seele in ihrer Formtätigkeit an der Materie ist Gottes Bild und Gleichnis, also der geistdurchwaltete Mensch, Mann und Frau. Noch mehr der erlöste Mensch der Gnade. Die Unterscheidung zwischen „Bild“ und „Gleichnis“ ist aber frommes Sinnen, sonst nichts.

IX. „Des Menschen Seele entsteht nicht durch die elterliche Zeugung, sondern durch eine jedesmalige Neuschöpfung Gottes“ (animae non generantur, sed creantur; nicht Generatianismus, sondern Kreatianismus). Dieser Satz ist indessen nicht Dogma, sondern Theologenlehre. Wer ihn nicht annehmen kann, mag mit dem hl. Augustin sagen: „Ja, ich möchte, daß jene Meinung auch die meine wäre; aber ich muß gestehen, sie ist es noch nicht“ (Ad Hier. ep. 166, 25). Jedenfalls spielt hier die Überlegung eine Rolle: der Kreatianismus bringt jede Seele noch näher zu Gott als der Generatianismus; dieser Tatbestand ist aber bloß äußerlich — da Gott der Erhalter der Schöpfung und der Taten ist, rückt er nicht ferner, falls die Seelen von den Eltern abstammen. Aber die Sache selbst ist und bleibt ein Rätsel. Das junge Menschenkind entsteht durch die Tat der Eltern. Liegen vielleicht die Seelen schon in den mütterlichen Zellen, die einst als Kinder geboren werden sollen? Aber keine einzige mütterliche Zelle wird ein Kind, wenn nicht diese mütterliche Zelle angeregt, durchwaltet und geformt wird von der väterlichen Zelle. Liegen also vielleicht die Seelen in den Zellen des Mannes? Aber wiederum nein, denn keine einzige männliche Zelle wird ein seelisches Leibwesen, ohne daß diese männliche Zelle zu einer weiblichen tritt. Wenn aber weder

die Zelle des Weibes noch die Zelle des Mannes an sich Ursache der Beseelung des neuen Wesens ist, dann kann doch auch nicht das Zusammensein der beiden Zellen, der männlichen und der weiblichen, die Beseelung ausmachen. Die Theorie „die Seele wird jedesmal unmittelbar von Gott erschaffen“ liegt also gar nicht so fern. Freilich ist das ein fortgesetztes Wunder, ein fortgesetztes Eingreifen Gottes in die Menschenschöpfung, aber es handelt sich auch um ein Gebiet, das auf jeden Fall sehr nahe an Gottes Schöpfertätigkeit hinkommt. Die Erzeugung eines neuen lebenden Wesens, speziell eines Menschen, ist das Höchste, was im Gebiete der Welt geleistet wird; sie dringt bis an die Grenze von Welt und Gott: wer will sagen, daß hier Gott nur indirekt und nicht direkt tätig sein dürfe? Die Welt ist in Gottes Hand, die Menschheit ist in Gottes Hand, jeder einzelne Mensch ist in Gottes Hand, die Seele aber ist die Dominante der Schöpfung — Gott selbst bleibt heute wie gestern und am ersten Schöpfungsmorgen: sollte er da nicht gerade durch Erschaffung jeder Seele das All immer neu durchwirken und herstellen? Der Kreatianismus ist also eine Ansicht, die das Leben nie von Gottes Munde abreißen läßt. Zu Hilfe kommt dieser Ansicht die Tatsache, daß das Kind nicht die Summe der seelischen Eigenschaften von Vater und Mutter repräsentiert, sondern daß es als ein seelisches Novum in die Schöpfung eintritt. — Trotzdem war die Ansicht der früheren Zeiten von Tertullian bis ins Mittelalter nicht einfach kreatianisch; die altprotestantische Dogmatik repräsentiert mit ihrem Traduzianismus den anderen Strom der Tradition. Ob aber so oder so, ob das Seelische im geschlossenen Weltsystem seine Rolle generatianisch, traduzianisch oder sonstwie spielt, oder ob es von Gott immer neu ins Weltsystem eingesandt wird — Gottes ist es und bleibt es; denn was wäre das geschlossene System der Welt ohne Gott!

X. „Der Urzustand der Stammeltern der Menschheit war kein bloß natürlicher, sondern ein ins Übernatürliche erhobener, ein Gnadenzustand supra naturam.“ — Ein Geschöpf sein, heißt endlich sein. Des Geschöpfes Natur ist eine Natur der Endlichkeit. Dem Geschöpfe, jedem Geschöpfe ist es natürlich endlich zu sein. Denn Gott hat uns mit der Welt erschaffen, weil er auch Endliches schaffen wollte. Das ist der Dornenkranz auf dem Haupte der geschaffenen Menschen: die Endlichkeit in allen Variationen. In einer Ewigkeit voll unendlichster Kraft und Wahrheit rauscht das Leben der Gottheit dahin, daher: wir aber sind arm und elend, wir sind endlicher Natur. Endlich in qualitate, der Gegensatz zum in qualitate Unendlichen der Gottheit. Aber so wie wir jetzt sind, haben wir vielerlei Einflüsse, Entwicklungen und Schicksale auf uns. Wer überlegen will, wie der

Mensch an sich, als qualitate endlicher Teil der endlichen Schöpfung dastünde, der muß den ersten Menschen sich vorstellen; und zwar den ersten Menschen in einem Zustande, der nie Wirklichkeit gewesen ist, nämlich als von Gott weiter nicht beachtet, dem Schicksale der Endlichkeit einfach überlassen. Das war nie wirklich so, sagen die Theologen, sagt uns sicherer unser christliches Bewußtsein, das von Jesus gelernt hat, wie Gott allzeit der Menschen Vater im herzlichen Sinne ist und war: kaum gab es Menschen, waren sie schon seine lieben Kinder. Aber den Charakter der Endlichkeit erfassen wir am besten, wenn wir trotzdem den ersten Menschen uns rein als Teil der Endlichkeit vorstellen: in statu naturae purae. Er erscheint uns wie ein nacktes Vögelein im Neste, das glücklich ist zu existieren. Als Ziel seines Daseins steht ihm vor Augen: intensive Lebensausnützung; in diesem Lichte sucht er auch Gott, als einen Erhalter und Helfer dieses Lebens; ja er liebt Gott in solchem Sinne: und er hofft von Gott nach dem Tode eine Fortsetzung dieses in qualitate endlichen Lebens, das dünkt ihn ewiges Glück. Es ist sein Geschick, sich zu irren, zu täuschen, oft in falscher Bewegung gegen sein eigenes natürliches Glück zu sein, in tausend Blindheiten der concupiscentia bald an der falschen Stelle dem Fleische das Übergewicht zu geben, bald an der falschen Stelle dem Geiste. Und da er an endlicher Materie teil hat, muß einmal nach dem Verbrauch dieser Materie der Tod eintreten nach manchem Schmerz.

Immerhin, auch so würde der Mensch ein menschliches und in seiner Art köstliches Leben fertig gebracht haben. Aber es läßt sich denken, daß der in statu naturae purae angenommene Mensch als elendste Beigabe des Lebens den Tod empfunden hätte und was mit ihm zusammenhängt. Beseitigung des Todes muß ihm als Erlösung vorkommen; als Verbesserung seiner mangelhaften Lage. Und noch lebenswerter erschiene ihm das Leben, wenn jenes falsche Sicheinmischen der concupiscentia weg wäre. Damit bliebe alles so natürlich wie vorher, Aufgabe, Mittel und Ziel des Lebens; es ist nur schade, daß Tod und Konkupiszenz mit der Endlichkeit in qualitate gegeben sind — eben ihre Aufhebung gehört zu einem menschenwürdigen Dasein, wenn auch die Natur selbst eine solche Verbesserung nicht leisten kann, jene Desiderien also durch dona praeternaturalia erfüllt werden müßten. Diesen verbesserten Menschenzustand malte man sich aus und nannte ihn den status naturae integrae. Auch er war nie wirklich in dieser Form, trotz der Franziskanerschule, die ihm wenigstens eine kurze Spanne zuteilte; Gott ist kein Experimentator.

Wirklich muß vielmehr, religiös betrachtet, vom Anfange an folgender Zustand gewesen sein: Gott schuf die Welt aus Liebe zu sich

selbst, um auch Endliches zu schaffen; im Menschen mußte aber die Endlichkeit zum bewußten Hindernis höherer Möglichkeiten werden. So hat Gott von allem Anfang an über die Endlichkeit des Menschen die Erlösung gegossen. Von Ewigkeit her war das so beschlossen, damit nicht der Mensch die Qualen des in qualitate Endlichen fühlen und tragen müsse, bloß weil Gott auch Endliches betätigen wollte. Sobald die Schöpfung beschlossen war, war für den Menschen auch die Erlösung oder Erhöhung ins Göttliche beschlossen. Er sollte als Treffpunkt des Materiellen und Geistigen nicht der Endlichkeit verkauft sein. Er konnte nicht Gott sein, aber er sollte auch nicht bloß qualitate endlich, Natur von Art der Endlichkeit sein, er sollte übernatürlich sein, supernaturalis. So war es von Ewigkeit her beschlossen — so und nur so trat der Mensch ins Dasein. Nur abstrakt kann man nachher auseinander halten, was am ersten Menschen Natur, was Übernatur war. Als natürlich bezeichnet man den im status naturae purae zusammengefaßten Bestand des Menschen; als übernatürlich alles, was über den status naturae purae am wirklichen ersten Menschen hinauslag. Doch darf man dabei nicht vergessen, daß der wirkliche erste Mensch eine organische Einheit war, sich in einem einheitlichen Zustande befand und nicht in einen status naturae purae, integrae und elevatae zerfiel. Sein wirklicher Zustand war natura elevata. Aber abstrakt kann man allerdings das elevans von der natura abgesehen betrachten. Und da die Höhe der religiösen Forderung die δικαιοσύνη, Gerechtigkeit im umfassenden Sinne, ist, so fällt das elevans zusammen mit der justitia primi hominis oder justitia originalis. Die heiligmachende Gnade war im ersten Menschen vom ersten Augenblick seines Menschseins an; er war Kind Gottes, göttlich, so gut ein Geschöpf es nur immer zu sein vermag. Sein dieser Gottähnlichkeit entsprechendes Glück hieß visio beatifica. Sein Erdenleben faßte alle Zwecke in den einen letzten: Gott haben, schauen, genießen, Kind Gottes sein. Die Liebe Gottes brannte aufs höchste. Der Intellekt war gotteshell — Uroffenbarung gab ihm, was er selbst nicht hätte finden können. Aber auch die concupiscentia war versöhnt, der Tod ausgeschaltet, alles Leiden weg, die Herrschaft über die Natur Tatsache und der Intellekt auch in Naturanlässen feurig und sicher; das sind die fünf dona praeternaturalia, die aber ebenso supernaturalia sind; bloß wegen ihres Unterschieds von dem hohen consortium divinae naturae, das in der justitia et sanctitas lag, nennt man sie präternatural, um der justitia et sanctitas den Namen donum supernaturale zu reservieren. So wie die Gottheit die Welt der Dinge beginnen ließ mit Energiespannungen von säkularer Gewalt, so ließ sie nach dem Dogma den Menschen beginnen

mit ewiger Güte und Freude, mit Höchstleistung aller Kräfte, mit der Genialität des Allerersten. Das klingt anders, göttlicher, als die Entwicklung aus dem Tier! Und jeder Nachkömmling des ersten Paares sollte ebenso sein — es waren ja dieselben Gründe auch bei den Nachkommen gegeben. In der Bibel steht nun freilich das Wenigste von all dem, es sind vielmehr Folgerungen der Christen aller Jahrhunderte aus dem Gottesbegriff, Menschenbegriff, Erlösungsbegriff, Niederschläge des Sünder-Bewußtseins und Erlösungsstrebens: aber Anknüpfungspunkte dafür bietet die Bibel allerorten. So verlangt das christliche Bewußtsein, die Bibel gleich von vornherein darnach auszulegen.

Nie war der status naturae purae wirklich, er ist Abstraktion; nie war der status naturae integrae wirklich, er ist Abstrakiton. Der wirkliche Mensch kam aus Gottes Hand in statu naturae elevatae. Die altprotestantische Theologie sagte nun: also ist der wirkliche erste Mensch und die justitia originalis nicht voneinander zu trennen; „Mensch sein" hieß im Rate Gottes von Ewigkeit her: die justitia originalis darstellen. Dann ist der Mensch im Sinne Gottes unabänderlich zugleich gerecht, heilig, weise, unsterblich, leidlos, rechten Strebens, Herr der Natur, ein Genie — voll Gottesliebe ewiger Art, Gotteserkenntnis und Gottvertrauen; dann heißt „Mensch sein" vor Gott genau all dieses haben und sein. Dann ist aber all das dem Menschen doch nicht „über"-natürlich, sondern natürlich! Denn es gab im Sinne Gottes keine Menschen-Natur als eine der justitia originalis! Es ist ja ganz ausgeschlossen, daß Gott im Menschen zwei oder drei status zusammenschachtelte; wenn Gott den Menschen gerecht schuf, dann war diese Gerechtigkeit organisch mit dem ganzen Mensch-Sein gegeben und keine Zutat, so wenig z. B. das Leben eine Zutat zu den physischen und chemischen Kräften ist, sondern im lebenden Körper sie geradezu betätigt. In der Apologie der A. C. sagt daher Melanchthon alle: „Justitia originalis habitura erat non solum aequale temperamentum qualitatum corporis, sed etiam haec dona: notitiam Dei certiorem, timorem Dei, fiduciam Dei, aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi." (Müller [11] S. 80.) Die Gerechtigkeit leistete das alles, sie war wirklich des Menschen Gerechtigkeit. Und so war der Mensch das Ebenbild Gottes. Joh. Gerhard sagt in den Loci theologici (Tom. II. ed. Preuss p. 120, 78): imaginem Dei in primo homine fuisse internum quoddam decus ipsi concreatum, non autem externum quoddam supernaturale ornamentum. (120, 81): dicimus, rectitudinem illam, in qua creatus est Adam, fuisse illi naturalem hoc modo, quod fuerit sanitas quaedam debita naturae, aptaque nasci ex ipsa natura bene constituta, id est, non

corrupta, et nunc hominibus, qui eam rectitudinem amiserunt, deesse bonum aliquod naturale, quale deesset pecudi, si claudicans vel caeca vel febricitans nasceretur. Übernatürlich sind bloß jene Tatsachen am ersten Menschen zu nennen, die die Gottheit selbst nennen, nicht den Menschen, z. B. daß Adam pulcherrimum spiritus sancti templum et totius sacrosanctae trinitatis domicilium war (l. c. 120, 79). Man sieht, den Protestanten war „natürlich" = erstmenschlich = so wie Gott den Menschen schuf; den Katholiken war „natürlich" = übereinstimmend mit dem status naturae purae. Die Katholiken verteidigten ihren Begriff der Natürlichkeit so: was „natürlich" ist, müssen wir exakt herausdenken aus der Wirklichkeit. Die Protestanten sagten: was dem Menschen natürlich ist, überlassen wir Gott, er schuf den Menschen, daraus sehen wir des Menschen Natürlichkeit. Es ist doch ein Streit um Worte gewesen! Man kann ja ganze Weltanschauungen in diese konfessionelle Differenz hineinlegen, aber von vornherein liegen sie nicht darin. Beide Konfessionen wollen das gleiche ausdrücken, jede meint es besser zu verstehen. Die katholische Fassung hat die schärferen Ausdrücke, die protestantische die größere Plastizität. Die katholische Fassung ist diffizil und wird nie volksmäßig, die protestantische hingegen ist sofort verständlich; die katholische nähert sich ihr sachlich ganz gewaltig durch die Annahme einer potentia oboedientialis des natürlichen Menschen (im kath. Sinne) für die supernaturalia. Der Mensch begann nicht mit einer tiefsten, sondern mit einer höchsten Stufe so nah als nur möglich an Gott — das wollen beide Konfessionen sagen. Gott schuf ihn so — auch das sagen beide. Ob man aber des ersten Menschen Herrlichkeit mehr nach Gott oder nach dem Menschen benennen soll, darüber streiten sie. Wendt (System[1] 164) meint, für den Katholiken sei auf Grund der Lehre von den supernaturalia des Urstandes das Freisein von Sünden ein nichtnatürlicher Zustand, ein über das Menschenwesen Hinausgehendes; und die himmlische Seligkeit ein dem Menschen unproportioniertes Ziel; hingegen dem Protestanten sei Gnadenstand und Seligkeit echt menschlich, d. h. natürlich. Wendt müßte sagen: der Katholik gebraucht Ausdrücke, die das besagen könnten: er meint es aber sachlich genau so wie der Protestant. Cremer (RE VI, 549) klagt, die Scholastik habe den Zwiespalt zwischen Fleisch und Geist bis in den Urstand zurückdatiert. Er müßte sagen: die Scholastik hat Worte gebraucht, als wäre es so, trotzdem sie es dabei ließ: der Mensch aus Gottes Hand war ganz recht. Von katholischer Seite sagt Atzberger (Grundzüge 151), den Lutheranern und Reformierten seien die Gaben der justitia originalis „Bestandteile der menschlichen Natur" gewesen, die Anschauung Gottes habe man für

ein „natürliches Ziel“ gehalten — den Katholiken klingt das „Natur“, „natürlich“ ganz nach dem status naturae purae, den doch die Protestanten gar nicht annehmen. Atzberger müßte sagen: den Lutheranern erscheint es gefährlich, die menschliche „Natur“ des Protoplasten zu konstruieren, sie nehmen als des Protoplasten „Natur“, was Gott in Adam erschuf. Hingegen der alte Heinrich (Lehrbuch ed. Huppert 273) faßt es richtiger so: Die Reformatoren unterscheiden hiebei nicht zwischen natürlicher und übernatürlicher Erkenntnis, Liebe und Gerechtigkeit; dennoch zieht er (275) daraus den falschen Schluß: Auch die Reformatoren scheinen mit den Pelagianern übereinzustimmen in der Annahme, der Mensch könne aus seiner natürlichen Kraft und durch Beobachtung des natürlichen Gesetzes die visio beatifica erreichen — indem er hier „natürlich“ im katholischen Sinne des status naturae purae nimmt, statt im Sinne „erstmenschlich, wie Gott den Adam schuf,“ kommt er auf eine Ungeheuerlichkeit, die das gerade Gegenteil des Protestantismus den Protestanten zumutet. Und das alles haben die Wörter getan! Infandum regina jubes renovare dolorem . . .

XI. Die ersten Menschen haben die ursprüngliche Gerechtigkeit durch eine Sündentat verloren, für sich und für uns. — Der Mensch trat ins Dasein — siehe da, es war ein Mensch, den die Spitzen und Ecken des qualitate Endlichen nicht verwundeten, er war aus der Endlichkeit zur Gottähnlichkeit erlöst! Justitia originalis! Er war nicht Gott, aber er war sein Kind; in dankbarer Tat sollte er seine Gotteskindschaft auswirken und in allen Verhältnissen der Endlichkeit sich als Sohn der Unendlichkeit erweisen. Da die Welt aber qualitate endlich war und blieb, so lag in ihr die Versuchung für den Menschen. Es lag etwas in ihm, das war mit der Endlichkeit verwandt. Und doch lag in ihm auch die hochgemute Stimmung, sich so nahe als möglich Gott anzugleichen. Diese hochgemute Stimmung fühlte sich aller Möglichkeiten mächtig — und so probierte er es, mittels der Endlichkeit Gott ebenbürtig zu werden, Gott zu sein. Die Spanne zu Gott hin schien klein, die Endlichkeit dem Menschen irgendwie kongenial, das Essen der Endlichkeit in verbotener Art versprach Gottesmacht über alles Endliche. So ging die hochgemute Stimmung in Hochmut über, die Tat war Sünde, der erlöste Mensch beschritt den Weg der Endlichkeit in Mißtrauen gegen Gott — und damit klafften alle Risse der Endlichkeit in ihm selbst. Die justitia originalis war dahin, Tod und Leiden gegeben, die Weltkräfte zeigten ihre brutale Wucht gegen den vorigen Beherrscher, und während vorher Liebe zu Gott wie eine hohe Kerze in seinem Herzen stand, zog ihn nun allerlei Gelüste hin und her. Da wurde es Nacht um ihn,

er kannte sich nicht mehr aus. Er spürte alles als seine eigene Schuld, es war die Strafe für seinen Hochmut und sein Mißtrauen: aber es war ihm zu alldem noch, als hätte er Gott etwas damit angetan — es war Sünde. Kinder wurden ihm geboren; sie waren im gleichen äußeren und inneren Elend wie er; daraus schloß er, daß Schuld und Strafe auch auf ihnen liege, daß also seine Sünde auch die ihre sei. Und die Zeiten nachher dachten ebenso. Das ist der Inhalt des Dogmas von der Ur- und Erbsünde, wie es z. B. das Tridentinum (Sess. V, 1) ausspricht: „Es hat der erste Mensch, Adam, nach der Übertretung des Gebotes Gottes im Paradiese sofort die Heiligkeit und Gerechtigkeit, in welcher er seinen Stand gehabt hatte (in qua constitutus fuerat), verloren, hat ferner durch solches Sündentreiben sich Gottes Zorn und Unwillen zugezogen und darum den Tod, den Gott ihm zuvor angedroht hatte, mit dem Tode auch die Gefangenschaft unter der Gewalt dessen, der nunmehr das Imperium des Todes bekam, des Teufels; es ist ferner der ganze Adam durch jenes Sündentreiben an Leib und Seele ins Schlechtere verändert worden (totumque Adam . . . in deterius commutatum)". Dazu V, 2: „Wenn jemand behauptet, es habe Adams Übertretung nur dem Adam allein geschadet und nicht seinen Nachkommen, ferner, er habe die von Gott erhaltene Heiligkeit und Gerechtigkeit, die er verlor, nur für sich allein und nicht auch für uns verloren, ferner, er habe, verunreinigt durch des Ungehorsams Sünde nur den Tod und die Strafe des Körpers auf das ganze Menschengeschlecht ergossen, nicht aber auch die Sünde, welche der Seele Tod ist . . . ., der sei im Banne." Dazu aus V, 3: „Diese Sünde Adams, welche dem Ursprunge nach eine einzige ist (origine unum est) und durch Fortpflanzung, nicht durch Nachahmung, auf alle übertragen wurde, ist in jedem als seine eigene Sünde (inest unicuique proprium)". Endlich Sessio VI. can. 5: „Wenn jemand sagt, des Menschen freier Wille sei nach Adams Sünde verloren gegangen oder ausgelöscht worden, oder sei eine res de solo titulo oder ein titulus sine re oder eine vom Teufel in die Kirche eingeschmuggelte Erfindung: der sei im Banne."

Wie kommt das Dogma auf Sündenfall, Sündenverheerung, Erbsünde, Erbverheerung? Die Kap. 2 und 3 der Genesis sprechen von einer Sünde, dem daraus resultierenden Tod, Leid, Mühsal, Nacktheit: aber nur für Adam und Eva. Doch ist dort zwischen den Zeilen zu lesen, daß solches alles auch für die Nachkommen der ersten Menschen Geltung habe. Also Erbtod und als Erklärung des Erbtodes die Sünde der Protoplasten. Nun kennt man ja die Stimmung der alten Völker und Stämme dem natürlichen Tode gegenüber: er tritt nicht von ungefähr ein, er ist immer Strafe einer Ver-

sündigung; erben also alle Nachkommen Adams und Evas den Tod, so ist das ein Zeichen, daß sie auch die Sünde der Stammeltern haben — ob durch Erbe oder durch eigene Tat, ist vorderhand gleichgültig, ja, man kann sagen: ist ein und dasselbe auf jenem Standpunkt, da was Adam verbrochen hat, Verbrechen seiner ganzen Sippe ist und von jedem de facto irgendwie nachgeahmt wird — wie man nicht erforscht, sondern aus dem Todesschicksale eines jeden erschließt. Sippe ist Sippe: ist der Stammvater sündig, so ist es die ganze Sippe, nicht bloß repräsentativ, sondern weil die Sippe auch zusammenhält in gleichem Tun: der einzelne wäre ja ein Renegat, täte er anders! Also Erbsünde als Sippensünde zur Erklärung des Erbtodes. In diese Gedanken schlägt auch Joh. 8, 44, wo der Nachdruck auf dem *ἀνθρωποκτόνος* liegt: der Tod als Menschheitserbe wegen jener Sünde Adams. Zu christlicher Höhe geführt erscheinen diese Gedanken bei Paulus Röm. 5, 12—21. Auch Jesus hatte den Tod erlitten: aber Paulus denkt bei Jesus im Tode stets die Auferstehung mit, die ihm gewisser ist als alles. Jesus ist auferstanden, der Tod gilt nicht bei ihm, er hat also keine Sünde, er gehört nicht zur alten Sippe; ein neues Volk beginnt mit Jesus, das vom Erbtod frei ist, also auch von der alten Sünde, der Sippensünde. Vor Jesus war alles gestorben, also hatte alles die Sünde gehabt, ob mit Gesetz ob ohne Gesetz. Das *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον* Röm. 5, 12 ist ein Schluß aus dem Tode aller, ebenso wie das *διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί* Röm. 5, 19; ebendarum kann Paulus aus der Auferstehung Jesu Schlüsse auf das Aufhören der Sünde Adams in Jesus und den Leuten Jesu ziehen. Nun ist aber „Tod“ für Paulus längst nicht mehr bloß Leibestod, weil „Leben“ für ihn längst nicht mehr bloß Leibesleben ist. So schwillt die Ausführung an zum Lobpreis Jesu als des Anfangs einer Sippe, die ewiges Leben jetzt schon hat. Und so fallen auf Adam und seine Sippe von selbst viel furchtbarere Schatten als je: Adam und die Seinen hatten alles nicht, was ewiges Leben ist! Hatten es nicht wegen der Sünde Adams, die alle hatten! Im Grunde ist also bei Paulus der ganze Gedankenkreis unseres Dogmas ex intuitu vorhanden. An der Auferstehung Jesu entzündet sich unser Dogma. Die Genesis und Paulus können aber ihren Standpunkt nur aufrecht erhalten, weil sie in einem Gottesbegriffe stehen, der Irrationales einschließt, Dunkelheiten läßt, die zu logischer Klarheit nicht erhoben werden dürfen. Da ist Gott Vater, gewiß, aber er behält trotzdem etwas Schreckliches, Feindseliges gegenüber allem, was nicht so ist, wie es sein sollte. Nun ist der Tod etwas an uns, was nicht sein sollte: also muß Gott auf uns mit Furchtbarkeit, Feindseligkeit

sehen; wenn aber Gott auf uns also furchtbar sieht, dann muß der eigentliche Grund Sünde sein, dann tragen wir Sterblichen alle eine Sünde, ob wir es nun spüren oder nicht, uns schuldig fühlen oder nicht — wir können nur an unseres Stammvaters Sünde denken und schließen: also seine Sünde ist vor Gott auch die unserige! Da nun der katholische Gottesbegriff, wie wir sahen, jene furchtbare, aller Logik spottende Seite enthält, kann der Katholizismus wie jedes Christentum mit solchem Gottesbegriff, unseren unherrlichen, leidvollen, nach jeder Hinsicht unzulänglichen Zustand als Strafe, Schuld und Sünde von Adam her beurteilen; ja er muß so denken, wenn er Gott und Menschheit zusammenhält — Gott, der unser Vater ist, und uns doch so im Elend sieht!

Die Theologie zeichnet nun das Erbsündendogma so: Die Ursünde war ein Ungehorsam und geschah aus Hochmut, welcher Art sie näherhin war, ist nicht auszumachen. Der Jesuit Bachelet schreibt in seinem 1909 erschienenen Buch über die Erbsünde S. 14 von der Ursünde: „Wenn man das Dogma vom ursprünglichen Fall in dem nimmt, was es Wesentliches für den christlichen Glauben hat, dann liegt wenig daran, ob die Schlange ein wirkliches Werkzeug oder ob sie nur ein Sinnbild Satans ist. Aber was die Kirche bestimmt und streng voraussetzt in ihrer definierten dogmatischen Lehre, das ist die Tatsache der von Gott gewollten Prüfung, die Tatsache der teuflischen Versuchung, die er zuließ, und die Tatsache des Ungehorsams, dessen sich Adam und Eva schuldig gemacht haben." (Kardinal Kajetan nimmt den ganzen Vorgang als Objektivierung eines rein innerlichen Sündenfalls; Renz als geschlechtliche Sünde). Adams peccatum originale originans leitete den status naturae lapsae ein, d. h. den Verlust der supernaturalia und praeternaturalia nebst tiefer Verwundung der naturalia; der status naturae lapsae ist also ein verderbter status naturae purae: zwar blieb Vernunft und Willensfreiheit, aber Vernunft verwirrt in tausend Irrtümer, Freiheit krank und müde. Thomas v. Aquin sagt: (S. th. 1. 2, qu. 85, a. 3): originalis justitia subtracta est per peccatum primi parentis. Et ideo omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem; et ipsa destitutio vulneratio naturae dicitur. Vier solche vulnera der menschlichen Natur (im Sinne der natura pura) führt hier Thomas an: vulnus ignorantiae, vulnus malitiae, vulnus infirmitatis, vulnus concupiscentiae. Diese Mangelhaftigkeit (spoliatio supernaturalium, vulneratio naturalium) geht auf jeden Menschen über, der aus Adams Geschlecht natürlicherweise abstammt, und ist in allen als peccatum originis originatum oder Erbsünde. Trotzdem nämlich jede Menschen-

seele nach der allgemeineren katholischen Ansicht von Gott neugeschaffen wird, ist sie doch nicht bestimmt, für sich zu sein, sondern forma corporis zu werden, ein einziges Menschenwesen mit dem Leibe zu bilden; so erhält dies Menschenwesen kraft seiner leiblichen Abstammung das negative Vorzeichen, jene Mangelhaftigkeit. Das eine Menschenwesen ist nun erbsündig — und weil dieses Menschenwesens forma die Seele ist, so gilt die Erbsündigkeit besonders von der Seele. Trägerin der Erbsünde kann man die Seele nennen, wenn man nur nicht vergißt, daß die Seele nicht als Einzelwesen in Frage kommt, sondern so, wie sie forma corporis ist. Das Wesen der Erbsünde ist eben jene Mangelhaftigkeit (carentia justitiae originalis): diese Mangelhaftigkeit hat ihren fühlbarsten Ausdruck an der zügellosen Konkupiszenz — die Konkupiszenz nennt man darum das materiale der Erbsünde, während die carentia justitiae originalis das formale heißt.

Die Lehre von der Erbsünde hat der alte Protestantismus mit Absicht zu heißerer Glut entfacht. Doch darf man hier nicht Luthers Schriften als Fundgrube nützen; Luther ist Polemiker, ihm geht es um die Niederlage der Gegner, die er zudem nach alter Sitte im Ketzerkampfe in diejenigen Konsequenzen hetzt, welche ihm am meisten den Sieg versprechen. So nimmt er als Polemiker auch immer Ausdrücke, die vom Gegner am weitesten abliegen. Systematiker ist er nicht. Die Apologie der Confessio Augustana und die Formula Concordiae haben gerade in der Erbsündenlehre manches bei ihm einzurenken. Sie sind maßgebend für die altprotestantische Dogmatik geworden, nicht Luther schlechthin. Hier wird nun die ganze Menschennatur als durch die Erbsünde verderbt hingestellt: tam profundam humanae naturae corruptionem, quae nihil sanum, nihil incorruptum in corpore et anima hominis atque adeo in interioribus et exterioribus viribus eius reliquit. (F. C. Epitom. I). In den Rejektionen de peccato originis (VI.) wird sogar jede Ansicht verworfen, die aliquid boni adhuc in homine reliquum, etiam in rebus spiritualibus zuläßt! Auch die versöhnlichsten katholischen Theologen lassen angesichts solcher Ausdrücke den Mut sinken und sehen einen Abgrund zwischen Katholizismus und Protestantismus. Es ist aber kein Abgrund da; nachdem protestantischerseits der erste Mensch nicht nach supernaturalia, praeternaturalia und naturalia untersucht wurde sondern wie er aus Gottes Hand kam einfach als Mensch, als der Mensch genommen wurde, als der von Gott gewollte und in diesem Sinne natürliche Mensch — kann auch nach der Sünde nicht Übernatürliches und Natürliches (im katholischen Sinne) geschieden werden, sondern der Mensch ist verdorben, der von Gott gewollte und in

diesem Sinne natürliche Mensch ist korrumpiert, die menschliche Natur ist in einem status corruptus. So singt Lazarus Spengler: „Durch Adams Fall ist ganz verderbt menschlich Natur und Wesen; dasselb Gift ist auf uns geerbt, daß wir nicht konnten g'nesen.“ Natur d. h. der Mensch aus Gottes Hand! Und da dieser Mensch aus Gottes Hand nicht zum Brückenbauen und Werkzeug-Erfinden bestimmt war, sondern Gott zu erkennen, Gott zu lieben, Gotteskindschaft zu üben, so ist nach dem Ruin der justitia originalis kein Gedanke mehr an solche Taten, alles ist unmöglich geworden, was Gott mit dem Menschen gewollt. Es ist genau das gemeint, was die katholische Theologie, als übernatürliche Erkenntnis und Liebe Gottes bezeichnet und mit dem Wegfall der justitia originalis als unmöglich ansieht. Immer handelt es sich auch dem Protestanten bei solchen Redensarten um die res spirituales, die Melanchthon als Furcht Gottes, Vertrauen zu Gott (= Glaube), Gotteserkenntnis, Halten der Gebote umschreibt (C. A. art. II.; Apol., Müller 79, 8. 10). Gewiß ist es naheliegend, wenn schon einmal der Mensch Gottes als Natur bezeichnet und der erbsündige Mensch korrumpierte Natur genannt wurde, daß Äußerungen fielen, die auch eine bürgerliche Anständigkeit als einfach unmöglich hinstellten. Teils kommt das von polemischem Übereifer, teils von dem höchst ehrenwerten Prinzip, das Verderbnis der menschlichen Natur nach der Hl. Schrift zu beschreiben. Man hatte den Menschen genommen wie Gott ihn gab und darnach, nicht nach der Philosophie, seine Natur bemessen; nun wollte man auch das Verderben dieser Natur nicht nach der Philosophie, sondern nach dem Worte Gottes bemessen. Allerdings mit alleiniger Absicht auf die res spirituales; aber die Hl. Schrift nimmt auch sonst den Menschen nicht allzu optimistisch, und so machte man auch das gerne mit; es will aber nicht ein philosophisches oder überhaupt wissenschaftliches Urteil sein, sondern ein rein religiöses, also Demut und Versinken vor Gott. Z. B. die Konkordienformel Sol. Decl. II. Müller 589 will ausdrücklich religiös sein, nicht wissenschaftlich mit ihrer Darstellung des Willens: Licet autem ea supercilio humanae rationis et philosophiae displiceant, tamen novimus mundi huius perversissimi sapientiam coram Deo esse stultitiam et quod de capitibus religionis nostrae tantummodo ex verbo Dei sit iudicandum. Doch ist auch aller Übereifer in Sachen der bürgerlichen Anständigkeit ausdrücklich verpönt; z. B. C. A. art. XVIII: humana voluntas habet aliquam libertatem ad efficiendam civilem iustitiam et deligendas res rationi subjectas. Die oft zitierten Ausdrücke, des Menschen Herz gleiche einem harten Stein, einem ungehobelten Block, einem wilden Tier, sind als Beschreibung der Unfähigkeit des unwiedergeborenen

Menschen zu den Dingen Gottes zu verstehen und wollen biblische Urteile sein, „nicht daß der Mensch nach dem Fall nicht mehr eine vernünftige Kreatur sei, oder ohne Gehör und Betrachtung des göttlichen Worts zu Gott bekehret werde, oder in äußerlichen weltlichen Sachen nichts Guts oder Böses verstehen oder freiwillig tun oder lassen könne“ (Sol. Decl. Müller 593). Damit sollen die tiefpessimistischen Urteile auch über die Fähigkeit zu ziviler Rechtschaffenheit nicht aufgehoben sein; aber auch das Tridentinum sagt, daß der ganze Adam an Leib und Seele zum Schlechteren verändert worden sei — bloß daß das Tridentinum die Untersuchung über diese Veränderung der Erfahrung und der Wissenschaft freiläßt, während der Protestantismus das Resultat dieser Untersuchung aus der Hl. Schrift herausliest. Aus dem Pessimismus der Hl. Schrift sind darum Urteile zu erklären, wie „der natürliche freie Wille kann bloß sündigen“ (Sol. Decl. Müller 589); nämlich wie Figura so und so oft zeigt! Zudem bleiben diese harten Urteile gewissermaßen akademisch, da sie nur von den Nicht-Getauften gelten, während bei allen Getauften ein jam liberatum arbitrium angenommen wird: bei der in der Christenheit üblichen Kindertaufe eine Annahme von gewaltigen Konsequenzen, die das Bild bedeutend ändern (Sol. Decl. Müller 604). So wird allerorten deutlich, daß das einzige Interesse bei der Behauptung des abgrundtiefen Verderbs der Menschennatur darauf geht: zum Heil kann sie selbst gar nichts tun; alles tut der hl. Geist. Dennoch wird der Mensch zum Heil nicht gezwungen, sondern willig gemacht. Also hat er in sich doch mehr Fähigkeit zum Heil als ein Stein, Block, Klotz: eine capacitas passiva, nicht activa (Sol. Decl. Müller 594 und 602) wird angenommen — wer denkt da nicht an die potentia oboedientialis der katholischen Theologie? Es stimmt also nicht, was z. B. H. Hurter in seiner Theologia Dogmatica II. no. 391 von der protestantischen Erbsündenlehre sagt, nämlich, sie könne nicht erklären, quomodo homo lapsus gratia, dummodo ei cooperetur, possit reparari atque salvari; sie erklärt es dem Sinne nach genau so wie die katholische Theologie, wenn sie auch einen ganz unnötigen Schreck vor dem dummodo ei cooperetur hat. Dies cooperari heißt nämlich erst ein cooperari, wenn die Gnade gewirkt hat, nicht vorher, also in dem Sinne der Sol. Decl. (Müller 609): quod post hominis conversionem voluntas iam renata in quotidianis exercitiis non sit otiosa, sed in omnibus operibus spiritus sancti (quae ille per nos efficit) cooperetur. D. h. es werden novi motus durch den Hl. Geist in uns erregt, und diese novi motus sind dann eben nostri! (Vgl. Sol. Decl. Müller 609). Keine Rede davon, daß das katholische Dogma und seine Theologen die natürlichen Kräfte des Menschen zur über-

natürlichen Tätigkeit in Wiedergeburt und allem dazu Gehörigen für fähig erachteten, oder daß sie den Menschen und den hl. Geist zusammendächten wie ein Paar Rosse, die den Wagen gleichmäßig ziehen durch Addition ihrer Kräfte. Thomas v. Aquin sagt sehr scharf: Opera hominis non sunt proportionata ad huius justitiae habitum causandum, sed oportet prius justificari interius cor hominis a Deo, ut opera faciat proportionata diviniae gloriae. (In ep. S. Pauli ad Rom., lect. 1). Daher sollte von protestantischer Seite der Vorwurf endgültig begraben werden, der heutige Katholizismus lehre hier semipelagianisch — es ist dies eine im Ketzerkampfe übliche Konsequenzmacherei gewesen, die für ruhige Untersuchung nicht gilt. Wenn Kirn z. B. (RE 19, 139) den alten Semipelagianismus beschreibt: „er läßt dem Menschen im Stand der Sünde noch die Fähigkeit, der Gnade zuzustimmen und ihr so einen inneren Anknüpfungspunkt zu bieten" — und dies dann der katholischen Theologie seit der Scholastik zuschiebt, so ist das eben unrichtig. Die Zustimmung kann nach katholischer Lehre nur der von der Gnade geheilte Wille leisten: aber die Gnade kann den heillosen Willen an der potentia oboedientialis (capacitas passiva!) fassen. Wiederum ist es Lyrik, verschiedene Weltanschauungen in der katholischen oder protestantischen Erbsündenauffassung zu finden: man redet verschieden und meint dasselbe! Keinesfalls ist irgend eine der beiden Auffassungen gefahrlos; neigt die katholische zur Philosophie, so die protestantische zur Apathie; man lese Sol. Decl. Müller 599 und 600! Auch ist in katholischen Kreisen das Sünderbewußtsein nicht im geringsten oberflächlicher als in evangelischen. Gewiß sieht das katholische Dogma die concupiscentia nicht ex sese als Sünde an, sondern als Neigung zu Sünden — der Protestantismus sieht schon in der concupiscentia als solcher Sünde, ja d i e Sünde, von der alle anderen nur Folgen sind: das ist für das Denken ein weiterer Ausblick, aber für das praktische Leben eine Ermattung, k a n n wenigstens so wirken; psychologisch kommt der Mensch nicht aus der Einsicht in die Quelle seiner Sünden zum tieferen Sünderbewußtsein, sondern aus dem Urteil über seine einzelnen Sündentaten; wie denn in der Tat auch die protestantische Beurteilung der concupiscentia als Sünde aus der Erkenntnis der sündigen Einzelleistungen der concupiscentia geworden ist! Ein ἀδιάφορον ist aber auch der katholischen Theologie die concupiscentia nicht: schon ihr Vorhandensein ist ja die materielle Seite des Fehlens der justitia originalis; sie ist materiale der Erbsünde, bloß daß sie sündig ist, liegt nicht in ihr, sondern im Fehlen der justitia originalis, dem formale der Erbsünde. Ferner lehrt das katholische Dogma, die concupiscentia bleibe nach

der Taufe auch in den renati, aber ohne daß nun der Wiedergeborene schon dadurch sündig sei, alle Schuld sei weg; hingegen die protestantische Lehre heißt: die concupiscentia ist auch in den Wiedergeborenen Sünde, aber Gott rechnet sie nicht an. So ist nach beiden Konfessionen: a) die concupiscentia vorhanden auch nach der Taufe; b) der Mensch trotzdem ein Kind Gottes!

Beide Konfessionen geben mit ihrer Erbsündenlehre Antwort auf die Frage: „warum sind wir Menschen so voller Mängel — und haben doch eine helle Idee davon, wie wir sein möchten, ja müßten? warum sind wir so voller Selbstsucht — und wissen doch, daß nur immer höhere Liebe uns beseligen kann?“ Beide rufen: Unsere Schuld, unsere Sünde! Aller Menschen Schuld und Sünde! Schon des allerersten Menschen Schuld und Sünde! Und schließen daraus: unser Heil liegt nicht in unserer, sondern ganz in Gottes Macht. So betet die katholische Kirche z. B. am 1. Sonntag nach Pfingsten (Missale Romanum): Deus in te sperantium fortitudo, adesto propitius invocationibus nostris: et quia sine te nihil potest mortalis infirmitas, praesta auxilium gratiae tuae, ut in exequendis mandatis tuis et voluntate tibi et actione placeamus. So singt die evangelische Kirche mit Luther:

Bei Dir gilt nichts denn Gnad und Gunst,
Die Sünde zu vergeben;
Es ist doch unser Tun umsonst
Auch in dem besten Leben.
Vor Dir niemand sich rühmen kann,
Des muß Dich fürchten jedermann
Und Deiner Gnade leben. („Aus tiefer Not.“)

IV. Buch:

Erlösungslehre

1. Teil: Der Erlöser

§ 11. Die Gottessohnschaft Jesu Christi.

Die kritische Untersuchung alles dessen, was wir von Jesus lesen, ist so notwendig wie alle Wissenschaft. Aber da im Laufe der Kritik schlechthin nichts unantastbar erschien, kann wissenschaftlich kein Jesusbild zustande kommen, das der Religion genügt. Religiös brauchbar ist letzten Endes doch bloß das Jesusbild des Dogmas. Das Dogma von Jesus lebt seit den Tagen Jesu, ist nie bloße Literatur geworden, ist immer wirkliches Leben, Lieben und Beten in den Herzen der Christen gewesen; es stammt nicht aus den von der Kritik bearbeiteten Quellen, sondern es ist selbständiges Leben; jene Quellen sind nur Seitenstämme des im Dogma wogenden Gesamtlebens.

Die Kritik hat nach jenen Quellen Jesum erforscht; dabei blieb ihr ein Rest, den sie nicht „erklären" kann. Es ist etwas an Jesus, auch nach den kritisch verstandenen Quellen, das spottet der Wissenschaft. So blieb uns auch bei Gott selbst etwas Irrationales, das ganz anders ist, als es nach unserer Logik sein müßte. So etwas Irrationales muß die Kritik auch ihrem Jesusbilde lassen. Das Dogma von Jesus nun ist von Anfang an rein im Kreise dieses Irrationalen gestanden, das Verständliche aber war ihm nur Peripherie, Ausstrahlung des Irrationalen; das Dogma hat Jesum immer als den geheimnisvollen Ganz-Anderen gesehen. Es ging also den Christen mit Jesus genau so wie mit Gott selbst; und aus diesem So-Ergehen ist das Jesus-Dogma geworden. Man darf also nicht vergessen: die Quellen kritisieren heißt Literatur kritisieren — das Dogma kritisieren heißt Leben kritisieren, Leben aus dem Irrationalen; denn wenn das Dogma auch immer wieder rational dargestellt wurde, nie hat es wegen dieses Rationalen wirklich gegolten, sondern wegen seines Irrationalen. Wer möchte also zum Leben sprechen: du hast kein Recht zu leben, du hast eigentlich tot zu sein? Der Glaube hat darum nie sein Jesusbild aus dem N. T. herausgelesen, sondern immer ins N. T. hineingelesen. Was eigentlich im N. T. an Jesusbildern zu finden ist, das kann uns wirklich bloß die Kritik

sagen, wenn vielleicht auch noch nicht die heutige; da sie aber Ausstrahlungen des Dogmas sind, werden sie nie dem Dogma widersprechen. Das Dogma heißt aber: Jesus ist der Sohn Gottes.

Wir glauben an Gott. Soll dieser Gott aber uns Menschen gegenüberstehen wie das Etwas dem Nichts? Wie das ewige Weg-von-uns? Mit nichten! Weil unser Gott lebt und u n s e r Gott ist, der Menschheit Gott: darum heißt es für uns einfach Gott beseitigen, wenn einer nicht glauben will, daß er Mensch geworden ist. Denn einen Gott der Ferne, der sich peinlich vor uns Menschen hütet um ja Gott zu bleiben: den könnten wir nicht für Gott halten! Unser Gott, der Menschengott, ist ein naher Gott; ein Gott, der zu uns gehört. Lebt diese ewige Kraft und Wahrheit über uns, in uns, hinter uns, um uns, in aller Zeit und Ewigkeit, allen Räumen und Unermeßlichkeiten: dann kam er auch zu uns! So ahnen wir es und so wollen wir es. Ist Gott nie Mensch geworden, dann rückt uns dieser Gott fern und ferner, er wird uns fremd, bald kennen wir ihn nicht mehr — und der nächste Schritt heißt: es ist kein Gott. Das war noch immer die Entwickelung in christlichen Kreisen, wo man die Menschwerdung und Gottessohnschaft aufgab. Gewiß, alle Sagen aller heidnischen Völker reden von Menschwerdungen der Götter; aber soll das ein Zeichen sein, daß auch des wahren Gottes Menschwerdung ins Gebiet der Sage gehöre? Ist das nicht vielmehr ein Zeichen, daß die Menschheit voll davon war und ist, Gott müsse, müsse einmal sichtbar zu uns seinen Menschen kommen? Mit einer Geberde der Zusammengehörigkeit, mit einem Händedruck des Verständnisses schlingen wir mit allen Heiden und Völkern den Menschheitsreigen und rufen einander zu: ja, Gott muß Mensch geworden sein! Gott und Mensch gehören zusammen! Das Johannesevangelium hebt zu reden an von dem göttlichen Logos, redet von seiner Ewigkeit und seinem Sein bei Gott, und endet mit dem Rorate coeli desuper des Neuen Bundes: *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο:* „und der Logos ist Mensch geworden."

Es muß also auf Erden einen Menschen gegeben haben, der der ewige Logos Gottes war, der Sohn Gottes von Natur. Das N. T., der Glaube der Apostel und ersten Christen sagt: dieser Mensch war Jesus! Wir wenden nunmehr die Blicke ab vom ewigen Logos im Schoße des Vaters und schauen ganz und immer auf den Menschen Jesus. Maria war seine Mutter; und Joseph galt als sein Vater, ut putabatur filius Joseph. In Nazareth stand sein Heimathaus. Eine Zimmermannsfamilie; Jesus ein junger Zimmermann; später ein Wanderredner; zuletzt als Gotteslästerer hingerichtet. Aber die Bewegung, die er in die Welt gesetzt hatte, hörte nicht auf und ent-

wickelte sich zur Weltreligion, zum Christentum. Daß jener Mensch Jesus wirklich gelebt hat, als ein Jude und Anfang der christlichen Bewegung, geht aus den Briefen Pauli hervor; Paulus war doch ungefähr ein Zeitgenosse jenes Jesus: und wenn nun gerade Paulus alle Karten auf jenen Jesus setzte, so wäre es ein Unding zu meinen, Paulus sei getäuscht, ein Jesus habe nie gelebt. Überdies ist auch die Weltgeschichte nicht ganz ohne Wissen von jenem Jesus; viel hat sie aber nicht aus ihm gemacht, von seiner Bewegung redet sie wie von einer Kleinstadtwichtigkeit. In den Annalen des Tacitus 15, 44, bei Josephus Flavius an der echten Stelle (Antt. 20, 9, 1), bei Sueton kann man von jenem Christus, Chrestos, Jesus lesen; er ist hingerichtet worden unter dem göttlichen Tiberius und dem großmächtigen Pontius Pilatus; sein Bruder Jakobus wurde auch hingerichtet unter dem Pontifikate des Ananos, nach dem Tode des ruhmvollen Festus, als Albinus, der neue Statthalter, noch nicht in seine Provinz gekommen war; irgendeine von den hauptstädtischen Judenunruhen, die den Glanz der erhabenen Roma nicht trüben, aber den freien Römer ärgern konnten, ging auf ihn zurück. Also nicht viel, Unwichtiges: aber auch die Weltgeschichte verzeichnet ihn.

Jener Mensch Jesus, wie er ging und stand, ist der wahre Sohn Gottes gewesen; jener Mensch Jesus ist Gott gewesen. In jenem einfachen Juden war der Logos Mensch geworden. Das klingt nahezu betäubend. Und man ist geneigt, den Klang aufzunehmen wie die Worte eines Gebetbuches, um ihn ertragen zu können. Aber man muß den Inhalt dieser Worte als harte und klare irdische Wirklichkeit aufnehmen; so wie man es aufnimmt, wenn man hört: jener Mensch ist ein Richter, ein Pfarrer, ein Künstler geworden — so muß man es auch aufnehmen: jener Mensch Jesus war und ist der wahre Sohn des ewigen Gottes! Nicht hier eine Andachtsstimmung und dort eine irdische Stimmung — in der Andachtsstimmung kann man alles hinnehmen, da sind die Wunder daheim, in die irdische Stimmung aber paßt all das nicht herein, da geht es nach dem Einmaleins — nein, nicht so; mitten in der irdischen Stimmung, in der Betrachtung der Menschen und Dinge muß sich uns einfach alles gipfeln und krönen in der Wahrheit: unter allen Menschen war einmal der Jude Jesus: der war der wahre Sohn Gottes, der war Gott! Das ist immer der Kernpunkt christlichen Denkens und Fühlens gewesen.

I. Satz: Der Kreis der Apostel und Apostelschüler sah in Jesus von Nazareth unweigerlich den wahren Sohn Gottes von Natur. — Oft genug wird Jesus in den vier Evangelien und bei Paulus „Sohn Gottes“ genannt. Was werden die Evangelisten, was wird

Paulus dabei gedacht haben? Es gibt die feinsten Untersuchungen darüber, was sie sich gedacht haben können. Die Untersuchungen stützen sich auf das, was andere bei dem Titel „Sohn Gottes“ gedacht haben; Sohn Gottes war bei den Juden das Volk; der Engel; der Fromme; der König; insofern erst recht der Messias. In Babylon und Ägypten war der König immer der Sohn eines Gottes. Die griechische Sage wimmelt von Göttersöhnen. Kaiser Augustus galt den Römern als Sohn eines Gottes, der seiner Mutter in Schlangengestalt erschien. Der hl. Augustin berichtet, daß zu Neros Zeiten noch auf dem Kapitol Mädchen saßen, die von Jupiter Mütter zu werden hofften (vgl. Petersen, Die wunderbare Geburt des Heilands, Tübingen 1909). Es war also offenkundig das Höchste, was die Zeit Jesu zu vergeben hatte, wenn sie ihn „Sohn Gottes“ nannte. Die Jünger und heiligen Schriftsteller haben den Ausdruck und Begriff genommen, weil sie einen höheren nicht kannten; was der Begriff für Merkmale in sich schloß, war zunächst nebensächlich, ja man füllte ihn einfach mit den Merkmalen des Begriffes „Jesus“. Der christliche Begriff „Sohn Gottes“ ist dem *λεγόμενον* nach aus der Zeit genommen, dem *νοούμενον* nach etwas ganz anderes, eben Jesus, der Eindruck, den Jesus auf seine Jünger, auf die ersten Christen machte. Dieser Eindruck war so geartet, daß man für Jesus nur das höchste Wort der damaligen Sprachen gebrauchen wollte. Wenn wir also das *νοούμενον* des Namens „Sohn Gottes“ bei den Christen erfassen sollen, müssen wir den Eindruck, den Jesus auf die Seinigen machte, analysieren (hingegen das *λεγόμενον* muß nach der Religionsgeschichte untersucht werden!). Hier ist nun das Höchste das Gebet zu Jesus, das schon Paulus kennt und übt (II. Cor. 12, 9; I. Cor. 4, 19), also als selbstverständliche Übung der Christen voraussetzt; als solche erscheint es in der Apostelgeschichte (7, 59 ff.; 9, 14. 21), wo die Christen einfach „Anrufer des Namens Jesu“ heißen. Das als Hellenismus anzusehen und den palästinensischen Christen abzusprechen (Bultmann) geht nicht; man kann doch hier nicht Paulus in eine hellenistische und eine palästinensische Hälfte auseinanderreißen! Gerade den Beter Paulus nicht! Das Gebet zu Jesus zeigt aber, daß Jesus auf die Seinigen dieselbe irrationale, geheimnisvolle, schreckliche und doch bezaubernd-tröstliche Wirkung ausübte, die man von Erscheinungen, Erlebnissen des Göttlichen kannte oder kennt. Von selbst falten sich da die Hände, beten die Herzen, keine Erklärung oder Einführung ist nötig, nicht einmal erwünscht: Urerlebnis des Göttlichen — das hatten die Christen an Jesus! Das war es, was ihnen den Titel „Sohn Gottes“ auf die Zunge legte! Alles andere ist nachher gekommen, Erklärung, Gescheitheit, Streit, Ketzerkampf. Uns

aber, die wir den ganzen Wissenschaftskampf über die Formel „Sohn Gottes" überschauen, uns kommt es leicht so vor, als hätten auch jene Ersten sich zuerst Rechenschaft gegeben, Begriffe analysiert (wenn auch mehr dem Gefühle nach) und dann gebetet: nein, sie beteten zuerst, mitgerissen von der Tatsache „Jesus", stammelten ihre höchsten Worte von ihm — und merkten erst später, daß Worte ihre Geschichte und ihr eigenes Leben haben. Wie lendenlahm wäre der Anfang, wie unerklärlich das alsbaldige Anschwellen zum anbetenden Höchstmaße, wenn jene Ersten Christus den Sohn Gottes genannt hätten, weil er so fromm war; weil er der Messias und König der Juden war; weil er keinen Vater hatte; das sind „interessante" Momente, aber keine die Menschen ins Nichts zerschmetternden und doch zugleich zu lauter Erlösung erhebenden Herzensgewitter, wie die Anbetung sie einschließt! Daß sie ihn Sohn Gottes nannten, war nicht ihre Spekulation, sondern ihre nach einem Ausdruck ringende Religion, Jesusreligion! Identisch damit ist der andere Vorgang, daß die Christen den Jahveh-Namen in der griechischen Form κύριος auf Jesus anwandten (Phil. 2, 9 ff.); sollte indes der Grund dieser Übertragung nicht κύριος = Jahveh, sondern κύριος als Kaisertitel sein, so erkennen wir wiederum ein Suchen nach dem Höchsten. Aber es ist sicher, daß zum mindesten Paulus bewußt Jesus mit Jahveh gleichsetzt; man vergleiche nur mit Phil. 2, 9 ff.: Jes. 45, 23! — Es wird niemand verlangen, daß die neutestamentlichen Schriftsteller Untersuchungen über die Art der Gottessohnschaft Jesu, über Natur und Willen, anstellen; was wir bei ihnen fanden, ist mit anderen Worten doch die Überzeugung: Jesus ist der Sohn Gottes von Natur — denn eben jenes Irrationale ist das, was zu dem Schlusse auf göttliches Wesen zwingt.

II. Satz: Jesus selbst hat offenkundig die Höchstschätzung von Seite der Seinen begünstigt. — Es ist nicht leicht, dem N. T. zu entnehmen, was nun eigentlich Jesus von sich selbst gehalten; denn das N. T. ist geschrieben von Leuten, die unter dem echten Eindruck der Gottesgröße Jesu standen und deshalb selbstverständlich gerade solcher Reden und Taten Jesu schriftstellerisch gedachten, die zu jenem Eindruck paßten. Daraus geht zwar schlagend hervor, daß Jesus so war, wie sie ihn als Gottessohn schildern (wo käme sonst der Eindruck her, den sie wirklich haben!) — aber nicht ebenso klar geht daraus hervor, was Jesus selbst von sich gesagt und gehalten. Doch ist augenfällig, daß auch er die höchsten Ausdrücke auf sich anwandte, als da sind: Menschensohn (d. h. der himmlische Mensch im Sinne von Dan. 7, 12 und dem 4. Esra); Messias (Christus); König im idealsten Sinne; Sohn Gottes („mein Vater", „der Sohn") — und

zwar sprechen am deutlichsten Sätze voller Bescheidenheit, wie Mk. 13, 32, wo er sich als Nichtwisser der Zeit der letzten Dinge bekennt; Mt. 22, 42 ff., wo er akademisch über den Davididen, der doch der Herr Davids heißt, redet; Mk. 12, 1 ff., wo er über die Verstocktheit der Juden klagt. Diese unendliche Schlichtheit, die es nicht nötig hat, mit dem eigenen Wert hausieren zu gehen, packt einen und wirkt mehr als Fanfarenstöße. Aber auch in so bescheidenen Formen hat Jesus dennoch den Seinen auch mit Worten insinuiert, was sie in der Tat und Wahrheit an ihm spürten. Als eine Art Widerstreben dagegen könnte höchstens das genommen werden, was zur Aufstellung der These vom „Messias-Geheimnis" führte: allein ein wirkliches Widerstreben Jesu müßte anders aussehen! Etwa so wie das des Paulus und Barnabas Apg. 14, 14 ff. Daß Jesus nie von eigener Sünde sprach; daß er Sünden vergab; daß er Wunder tat; daß er seinen Tod als „für andere" geschehend eigens im Abendmahle objektivierte: das alles verdichtete die Atmosphäre des Irrationalen, in der er stand; er mußte das wissen — dennoch kein „Zurück", sondern „Immer tiefer hinein!" Es sind viele Geheimnisse um diese Sache und sie ist nirgends ganz klar (wie sollte sie auch klar sein können!), aber ob man es nun gerne konstatiert oder ungerne: Jesus hielt sich für mehr als alle übrigen Menschen und sah sich eher an der Seite Gottes als an der der Menschen; nicht aus einer Theorie oder Tradition heraus, sondern aus seinem praktischen Leben und Erleben heraus gab er dem gelegentlich Ausdruck; er ließ die Tatsachen wirken — und sie gingen von Anfang an in der Linie: Du bist Gottes wahrer Sohn! Du bist Gott! Das römische Taufsymbol sagt also: Sohn Gottes, *κύριος*: Et in Jesum Christum, filium eius (sc. Dei) unicum, Dominum nostrum. Das Nizänum sagt: Gottessohn, *κύριος*, Gott: „wir glauben an den einen Herrn Jesum Christum, den Sohn Gottes, den einzigen aus dem Vater gezeugten, nämlich aus dem Wesen des Vaters, Gott von Gott, Licht von Licht, wahren Gott vom wahren Gotte; gezeugt, nicht geschaffen, gleichwesentlich mit dem Vater!" Das Tridentinum sagt mit denselben Worten: Gottessohn, *κύριος*, Gott. Die Fassung wurde subtiler, um jede Minderung des Irrationalen in Jesus zu vermeiden.

§ 12. Die Menschheit Jesu.

Das Hauptinteresse des Dogmas haftet an dem Göttlichen in Jesus; aber dies Göttliche wäre nicht so für uns, wenn nicht Jesus ein wirklicher und echter Mensch gewesen wäre. Ohne die echte Menschheit Jesu wird alles ein Märchen, auch jenes Göttliche. So

ist das Interesse des Dogmas an der Menschheit Jesu stets lebendig geblieben; aber nicht um dieser Menschheit selbst willen — Menschheit haben wir ja ohnehin genug — sondern um des Göttlichen in Jesu willen. Das unterscheidet Dogma und Geschichte: der Geschichte ist Jesus als Mensch die Hauptsache, sein Göttliches nur ein Rest von Unerklärbarkeit! So kann die Geschichte auf unser naturforschendes Zeitalter vollen Eindruck machen als die allein echte Darstellung Jesu, während dem Dogma vorgeworfen wird: euer Mensch Jesus ist ja gar kein Mensch, sondern ein Gespenst! Dennoch will das Dogma mit allem Ernste Jesus einen ganzen Menschen sein lassen: man muß das dem Dogma glauben, auch wenn es in seinem Interesse am Göttlichen in Jesus zu allererst dieses Göttliche sucht und darstellt und erst von da aus die Menschheit Jesu beschreibt, ja sobald das Göttliche vom Menschlichen eingeengt erschiene, lieber am Menschlichen Abstriche tut als am Göttlichen. Das Dogma ist tatsächlich immer auf der Wacht: wie weit darf Jesus Mensch sein, ohne daß es seiner Gottessohnschaft Eintrag tut? Das ist nicht die Methode der Geschichte, aber die Methode der Religiosität, die das Göttliche in Jesus ergriffen hat; der Religiosität genügt die B e h a u p t u n g der vollen Menschheit Jesu, die Einzelheiten sieht sie sub respectu deitatis. So stellt auch ein Kind sich das Menschsein seiner Eltern nicht nach dem Lehrbuch der Zoologie vor, sondern nach den hohen Paragraphen der Dankbarkeit, Treue, Liebe, die die Eltern im Kinde erregen: die Hauptsache ist die Liebe hin und her, danach bemißt sich das andere. Dabei lernt das Kind, was Menschsein zoologisch bedeutet, weiß zugleich, daß die Eltern Menschen sind, wendet aber das alles nur nach Maßgabe der Pietät auf die Eltern an. Sieht ein Kind also die Eltern unrichtig? Sähe es sie richtiger zoologisch? Es müßte ja sein Bestes verlieren, ehe es sie zoologisch sehen könnte! So müßte auch Religion ihr Bestes, den ererbten tiefen Gotteseindruck, verlieren, wenn sie Jesus bloß nach der Methode der Geschichte und Naturwissenschaft sehen sollte. Religion weiß: Jesus ist ein Mensch; weiß auch: ein Mensch ist so und so; aber sie wendet die menschlichen Charakteristika auf Jesus gemäß dem Gotteseindruck an, den sie von ihm empfing und begnügt sich im übrigen mit dem Urteil: Jesus besaß eine ganze menschliche Natur; er war ein uns konsubstantialer Mensch.

Wie ernst es aber trotzdem dem Dogma mit dem Menschsein Jesu ist, das zeigt schon der hohe Johannes, der in seinem Evangelium das drastisch-erdhafte Wort *σάρξ* auf Jesus anwendet: *καὶ ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο* (Joh. 1, 14); der im I. Briefe (4, 2 f.) mahnt: „Meine Lieben, . . . daran erkennt ihr den Geist Gottes: jeder Geist, der da

bekennt: „Ja, Jesus Christus ist im Fleische gekommen" — der ist aus Gott. Und jeder Geist, der bekennt: „Nein, Christus ist nicht im Fleische gekommen" — der ist nicht aus Gott; der ist vielmehr vom Antichrist" (vgl. II. Joh. 7). Das zeigt auch Ignatius von Antiochien mit scharfen Worten; so im Smyrnäerbriefe (V, 2 ff.): „Was nützt mir einer, der mich lobt, aber meinen Herrn (d. h. Jesum!) lästert und sagt: „er war nicht Träger eines Fleisches, σαρκοφόρος." Nein, wer so sagt, der hat den Herrn ganz verleugnet, der ist ein νεκροφόρος ... Keiner soll sich irreführen lassen! Auch der Himmel, auch die Herrlichkeit der Engel, auch die sichtbaren und unsichtbaren Herrschaften sind gerichtet, wenn sie nicht glauben an das Blut Jesu." Ignatius sieht das ganze Christentum dahinfahren, wenn der Doketismus Herr wird (c. VII:) „von der Eucharistie und dem Gebete enthalten sie sich (die Doketen), weil sie nicht bekennen, daß die Eucharistie Fleisch unseres Erlösers Jesus Christus sei, das für unsere Sünden litt, das der Vater in seiner Liebe auferweckt hat". Später hatte Hilarius v. Poitiers eine Ansicht, die jedem frommen Christen höchlichst einleuchten mußte: in Jesus war alles die Gottheit; jedes menschliche Moment, besonders das Leiden, mußte erst durch ein allmächtiges Selbststauen der Gottheit ermöglicht werden — das Dogma lehnte diese Art ganz ab. Im 12. Jahrhundert hat der Abt von Bonne-Espérance im Hennegau, Philipp v. Harvengt, eine ähnliche fromme Meinung einbürgern wollen: es mußte jedesmal ein Wunder geschehen, daß Jesus hungern, dürsten, ermatten, leiden konnte; hingegen war sein normaler Zustand der des Wandelns auf dem Meere, der über alle Nahrung erhabenen Existenz, der Freiheit vom Gesetz der Schwere. Ein Hauch von inniger Poesie liegt über Philipps Anschauung — aber das Dogma lehnte sie gänzlich ab. Das Dogma blieb beim Standpunkte der Jünger Jesu und bei der Formulierung von Konstantinopel (381) und Chalzedon (451), Christi Menschennatur sei der unserigen ὁμοούσιος. Jesus hatte also Leib und Seele wie wir; einen Leib, der aus Zellen bestand, eine Vernunft-Seele, die forma corporis per se war; eine individuelle Menschennatur, nicht ein Universale im Sinne der Weihnachtspredigt (10.) Leos des Großen „cuius caro nos sumus". Jesus lebte, hungerte, dürstete, litt, starb wie wir; denn er hätte auch ohne das Kreuz an Alterstod sterben müssen wie jeder Mensch: consubstantialis nobis secundum humanitatem. Folgendes sind aber die Abstriche, die das Dogma im Interesse der Göttlichkeit Jesu macht: die menschliche Natur Jesu ist aus den mütterlichen Zellen Mariä gebildet worden kraft göttlicher Leitung; eine im Bereich der Natur liegende Möglichkeit, da in der Tat die mütterlichen Zellen alle

Stoffe zum Aufbau eines Menschen enthalten; das Dogma hat seit alters das Empfinden, daß das Irrationale in Jesus schwerer zu erfassen wäre, wenn Jesus ein Kind menschlicher Zeugung wäre, weil dann das Irrationale irgendwie als spätere Zutat, als superadditum, erscheinen könnte, während bei Annahme der Parthenogenese das Irrationale schon von allem Anfang an auch das werdende Kind trägt, das dennoch ὁμοούσιος ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα (Chalcedon) bleibt. Man hat gesagt, die Jungfrauengeburt sei bloß eine populäre Erklärung des Eindruckes, den Jesus auf die Seinen machte — aber man darf die Sache wirklich nicht so leicht nehmen, da in der Tat durchschnittlich mit der Leugnung der Jungfrauengeburt die Erkaltung gegen den Gotteseindruck Jesu einsetzt. Das Dogma hat religiös unweigerlich den rechten Takt; allerdings hat Jesus den Eindruck des Göttlichen auf seine Jünger nicht durch seine Geburt gemacht, sondern durch sein Heilandsleben; darum brauchen Markus und Paulus für ihren Zweck nicht gerade eine Geburtsgeschichte; dennoch zeigen die Geburtsgeschichten des Lukas und Matthäus, wie wichtig alsbald den Christen zum Gesamteindruck die Jungfrauengeburt wurde. — Auch jede Sünde, Erbsünde wie aktuelle Sünde, Folgen aktueller Sünden früherer Geschlechter, seelische Schwächen, körperliche Gebrechen, Konkupiszenz schließt das Dogma von Jesus aus (die πάθη διάβλητα), während die πάθη ἀδιάβλητα, die jeder Menschenatur als einem endlichen Geschöpfe eigen sind, ihm zugeschrieben werden. Πάθη, passiones sind also bei Jesus nie Leidenschaften im abfälligen Sinne, sondern Bewegungen der Natur. Der äußere Grund dieser Ansicht ist die Tatsache, daß niemand Jesum einer Sünde zeihen konnte.

§ 13. Die Einheit von Menschlichem und Göttlichem in Jesus.

Es ist uns ein andächtiges Staunen Jesus als göttlich zu erkennen; es ist uns eine herzliche Freude, in ihm unseren Blutsverwandten, einen wahren Menschen, wie wir es sind, zu grüßen. Nun erhebt sich aber die schwere Bedrängnis: ist Jesus der wahre Gottessohn gewesen, und zugleich der wahre Mensch, wie kommt es dann, daß die Evangelien ihn erscheinen lassen als eine einzige, kerzengerade, geschlossene Persönlichkeit? Wie kommt es, daß er den Seinen nicht ein unbegreifliches Doppelwesen mit abnormem Doppelbewußtsein war? Es muß also in Jesus Göttliches und Menschliches so geeint gewesen sein, daß da kein Zwiespalt war, kein Riß, kein Sprung; so geeint, daß nicht eine Niederdrückung und Beängstigung der Menschheit durch die Gottheit herauskam, aber auch kein Wider-

streben der Gottheit gegen die Menschheit und der Menschheit gegen die Gottheit. Mit einem Worte: die Einheit von Gottheit und Menschheit in Jesus muß so gewesen sein, daß er dennoch eine einzige Person war! Daß er Gott sein konnte und Mensch zugleich — und doch Er und nur Er und immer Er selbst blieb. Eine einheitliche, einzige Person ist er gewesen; genau so, wie er als ewiger Logos persönlich war und einzige Person, so blieb er es durch die Jahre seines Erdendaseins, da er wahrhaft Mensch geworden war. Nur tut unsere Betrachtung hier ganz neue Schritte, weil sonst niemals solches sich ereignet hat; wir kennen Menschen mit einem Doppelbewußtsein, irre Seelen, geschwächte Energien; wiederum Leute, die mit ihrem Doppelbewußtsein mehr leisten als Arbeiter mit normaler Verfassung; aber wir kennen nirgends einen Gott, der Mensch wurde und doch Gott blieb und doch Mensch war. Aber es hilft uns alles nichts (außer wir laufen davon und sagen: ein solcher Fall ist a priori unmöglich, also Dichtung): in Jesus hat die Christenheit das echte Göttliche, die wahre Gottheit erkannt, aber ebenso die echte wahre Menschheit erkannt: und dazu die absolute geschlossene Einheit Jesu, Ihn. Es kann gar keine Rede davon sein, daß Jesus ein anormales Doppelbewußtsein besessen hätte, nach Art jener Geschwächten oder jener somnambulisch Genialen. Ein tagheller Charakter, ein Mensch und ein Gott zugleich, eine Einheit von idealster Schönheit und Gesundheit, schreitet er durch die Blätter der Hl. Schrift. Es kann kein Zweifel sein: er war und blieb eine einzige Person, nicht getrübt, nicht bengalisch überherhellt, nicht zerrissen, rein und groß und einheitlich nach jeder Hinsicht. Und es waren glückliche Geschlechter, die über die Frage der Einheit von Gott und Mensch in Jesus sich keineswegs den Kopf zerbrachen (die Frommen tun es auch heute noch nicht), weil sie es sich genug sein ließen, den wahren Jesus zu kennen und ihn bald Gott bald Mensch zu heißen. So Ignatius v. Antiochien. Aber bald kam die Zeit, wo der Widerstreit gegen falsche Aussagen die christlichen Lehrer zwang sich klar zu werden gegenüber der Gefahr der Fälschung Jesu; gegenüber der Gefahr, die Kraft der geschlossenen Einheit Jesu einzubüßen. Da mußte der Kampf geführt werden, bis zum Ende geführt werden; Existenzen wurden geopfert, Leben verwüstet, Bischofsstühle umgestoßen; geschrieben, geredet, gerungen und gebetet: und das Ende waren zwei feste Sätze über die Einheit in Jesus Christus. Diese beiden Sätze sind heute noch das Dogma der Christenheit, und die Zeit wäre übelberaten, die sie preisgeben wollte; denn keine Zeit hat es besser verstanden die Einheit in Jesus zu kennzeichnen. Es sind diese zwei Sätze der Brief Leos I. an Flavian, den die Griechen

den *Τόμος Λέοντος*, die Lateiner die epistola dogmatica nennen, und die Formeln des Konzils von Chalzedon 451.

Die ep. dogmatica spricht von der Einheit Jesu so: Salva igitur proprietate utriusque naturae et substantiae et in unam coëunte personam, suscepta est a majestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas .... in integra ergo veri hominis perfectaque natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris ... Agit (enim) utraque forma [sc. forma Dei — forma servi] cum alterius communione quod proprium est; Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exequente quod carnis est.

Das Konzil von Chalcedon aber definierte: *'Επόμενοι τοῖς ἁγίοις πατράσιν, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν 'Ιησοῦν Χριστὸν συμφόνως ἅπαντες ἐκδιδάσκομεν, τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι, καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν .... ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν 'Ιησοῦν υἱὸν μονογενῆ ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωρίζομεν (γνωριζόμενον?), οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως, καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης, οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον, ἀλλὰ ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν μονογενῆ, θεὸν λόγον.*

Das ist das Dogma von der Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo Jesu. Ein Dogma mit neuen Ausdrücken: die biblischen hätten nicht ausgereicht; aber doch ganz gestützt auf die Hl. Schrift. Denn Voraussetzung ist der ganze Jesus Christus, Gott und Mensch, wie er durch das N. T. geht; der soll nicht erklärt werden; nein; der soll geschützt werden für alle Zeiten vor einer Zerreißung und Zerspaltung; er war eine Einheit; also stellt das Konzil gegen alle gegnerische, auseinanderreißende Ansicht jene festen, heiligen, unabänderlichen Formeln auf, die Jesum nimmermehr erklären wollen, aber der Christenheit den rechten Jesus und den ganzen Heiland garantieren. Wer diese Formeln festhält, der hat den ganzen, den wirklichen Jesus Christus; hat ihn nicht deshalb, weil jene Formeln von den Aposteln geprägt worden wären oder in den Hl. Schriften standen, nein, sondern deshalb, weil die Erbin des apostolischen Jesuseindruckes hier in eigenen Worten ihr Jesusbild faßt, deutlicher und wissenschaftlicher, weil sie später arbeitet als die Apostel; schärfer und härter, weil sie ganz anderen Angriffen die Spitze zu bieten hatte. Aber nochmal sei es betont: jene Formeln schützen das Jesusbild, das ganze Jesusbild der Apostel, Jünger, Evangelien, der Kirche: aber sie wollen nicht Jesum erklären; erklärt wird Jesus überhaupt nicht; aber wer ihn kennen lernen will,

der tauche ins Andachtsleben der Kirche unter, der lese Jesu Worte, Taten, die Worte seiner Jünger über ihn; so allein gibt es „Erklärung“ Jesu. Die chalcedonensischen und leoninischen Formeln aber sind die Apologie jenes also erkannten Jesus. Viel Unheil wäre vermieden worden, hätte man allzeit solche Unterscheidung im Sinne gehabt. Vor allem jene abfällige Kritik, die gerade den chalcedonensischen Formeln vorwirft: das sei doch nicht mehr der Jesus der Evangelien, das sei ja ein unmögliches und unbegreifliches Wesen. Der Jesus der Evangelien sei so einfach und klar (?), und hier biete die Kirche ein verquollenes und reichlich umdüstertes begriffliches Unding dar. Ja hat denn die Kirche etwa mit den chalcedonensischen Formeln das Evangelium absetzen, beiseite schieben, ersetzen wollen? Keine Rede davon. Hat denn die Kirche mit den chalcedonensischen Formeln erst das Jesusbild der Christenheit schaffen wollen? Keine Rede davon. Jesus war im Besitz und Bewußtsein der Christenheit, der Kirche, ganz, mit Gottheit und Menschheit, ehe noch die ep. dogmatica Leos geschrieben wurde, ehe noch die Formeln von Chalcedon Geltung bekamen. Aber die Gefahr war da, daß das Evangelium falsch gelesen, Christus falsch aufgefaßt würde, das Bild Jesu nicht mehr rein im Sinne des echten Eindrucks überliefert würde. Da schrieb Leo, da sprach das Konzil! Also gerade umgekehrt ist es: damit die Evangelien ihre alte Tragweite behielten, damit alle Welt am Christusbild der Jünger und ersten Christen festhalten könne, damit kein Quentlein von der alten heiligen Überlieferung durch das neue Denken und Schreiben der Epigonen beiseite geschoben würde: eben darum die Formeln! Aus den Hl. Schriften allein kann ein jeder Epigone ein anderes Jesusbild herauslesen — und versäumt den tiefsten Eindruck Jesu, der Welle an Welle in der Christenheit lebt: nun gibt das Dogma von diesem lebendigen Eindruck aus die sichernden Maximen an die Hand: nun wird das Christusbild echt: nun lies und forsche, aber korrigiere die eigenen Fündlein am Jesuseindruck der Religion, wärme dich am Feuer, das von Jesus her lebendig in der Christenheit brennt!

Die Formeln aber, die nunmehr wie Ritter um jenes heilige Bild Jesu stehen, sind im Griechischen: *εἷς υἱός*, ein einziger Sohn; *τέλειος ἄνθρωπος, τέλειος θεός*, vollkommener Mensch, vollkommener Gott; *εἷς υἱὸς ἐν δύο φύσεσιν*, e i n Sohn in zwei Naturen; die *διαφορὰ τῶν φύσεων*, der Unterschied der Naturen wird n i c h t aufgehoben durch die Einheit, die *ἕνωσις*: vielmehr bleibt erhalten die Eigentümlichkeit jeder Natur, *ἡ ἰδιότης ἑκατέρας φύσεως*: beide Naturen mit ihrer *διαφορά* und *ἰδιότης* laufen zusammen, einigen sich *εἰς ἓν πρόσωπον, εἰς μίαν ὑπόστασιν*. Also *δύο φύσεις, ἓν πρόσωπον, μία*

ὑπόστασις. Bei Leo lateinisch: Zwei naturae oder substantiae, deren proprietas erhalten bleibt; welche zusammengehen in unam personam; statt zwei naturae, zwei substantiae sagt Leo auch: zwei formae. Die lateinische Übersetzung des Chalcedonense hat: deitas, humanitas = duae naturae; unus idemque filius in duabus naturis; die differentia beider Naturen bleibt, die proprietas; beide Naturen concurrunt in unam personam atque subsistentiam; πρόσωπον wird also im Lateinischen mit persona übersetzt, ὑπόστασις mit subsistentia, φύσις mit natura; und es wird allemal gesagt: ein einziges πρόσωπον ist Jesus, also eine einzige persona, eine einzige ὑπόστασις, also eine einzige subsistentia — aber nicht zwei πρόσωπα, zwei ὑποστάσεις, nicht zwei personae, nicht zwei subsistentiae, aber zwei φύσεις, zwei naturae, zwei substantiae. Und jede φύσις oder natura oder substantia ist so scharf sie selbst, mitsamt ihren Unterschieden, Eigentümlichkeiten, daß das Chalcedonense sagt: ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως — also: geeint, wie nur etwas geeint sein kann, aber auch unterschieden, wie nur etwas unterschieden sein kann: lateinisch inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter.

Weil also nach dem Dogma Jesus Christus einer ist in Gottheit und Menschheit wegen der einen Person, die er ist: so nennt man die Einheit Jesu (mit einem erst von der Scholastik geprägten Ausdrucke) die hypostatische Union, μία ὑπόστασις. Lateinisch: una subsistentia. Mittels dieser Begriffe ist es also der Kirche gelungen, die Einheit des Jesusbildes festzuhalten, den echten Jesuseindruck zu garantieren; wer demnach die Einheit Jesu begrifflich festhalten will, der muß verstehen, was die Kirche mit jenem Begriffskomplex sagen will. Diese Begriffe sind aber nicht d a s Jesusbild, sondern die δορυφόροι τῆς ἑνώσεως, die Speerträger und Wächter des einheitlichen, lebendigen, in der wirklichen Religion wirklich lebenden Jesusbildes.

Wir kennen uns selbst, wie wir so leben und weben und sind. Körperliche Erscheinungen und geistige Erscheinungen treten auf in uns; und wo wir Wesen finden, an denen in gleicher Weise körperliche und geistige Erscheinungen spielen, da heißen wir diese Wesen Menschen; wir selbst sind Menschen. Wir unterscheiden uns von den Tieren, an denen wir nicht das gleiche Spiel körperlicher und geistiger Art entdecken; unsere Art ist anders als die der Tiere. Die moderne Philosophie getraut sich nicht, daraus zu schließen, daß also bei den Menschen eine andere Grundlage dasein müsse als bei den Tieren; und doch ist das notwendig; verschiedene Erscheinungen gehen aus verschiedenen Ursachen hervor; die Ursache nun nennen wir mit Recht die Natur, natura, φύσις: die menschliche Natur ist eine andere

als die tierische. Die menschliche Natur betätigt sich also leiblich, geistig, in dem uns aus uns selbst bekannten Sinne. Wiederum nehmen wir für die leiblichen Tätigkeiten eine andere Teilursache an und für die geistigen Tätigkeiten wiederum eine eigene Teilursache; und diese Teilursache nennen wir körperliche Substanz, geistige Substanz: die körperliche Substanz ist der Leib, die geistige Substanz ist die Seele. Es trennt wieder die moderne Philosophie von der Scholastik, daß jene sich nicht getraut für die leiblichen und geistigen Erscheinungen je eine Substanz anzunehmen; sie konstatiert die Erscheinungen und läßt es sich daran genug sein; wir hingegen sagen: wo Erscheinungen sind, muß eine Ur-Sache sein; diese Sache ist Substanz; die nähere Bestimmung dieser Substanz, ob dynamisch oder statisch, ist Sache der Forschung. Aber körperliche und geistige Substanz ist vorhanden. Substanz übersetzen wir griechisch mit *οὐσία*. So besteht also die menschliche Natur, natura humana, *φύσις ἀνθρωπίνη* aus zwei Teilsubstanzen, Leib und Seele; es sind substantiae incompletae, da weder der Leib für sich existiert noch die Seele; und es ist auch nicht so, wie wenn ein Mensch an sein Bett gefesselt ist: sondern die Seele durchdringt den Leib, ist im ganzen Leibe tätig, wirksam, ist Form des Leibes; also nach jeder Hinsicht ist Leib und Seele aufeinander angewiesen, es sind inkomplete Substanzen; die menschliche Natur aber, bestehend aus Leib und Seele, kann man eine vollkommene Substanz, substantia completa nennen. Diese menschliche Natur existiert nicht mehr in einem anderen, sondern für sich und in sich; sie ist also nicht nur eine vollkommene Substanz, sondern eine mit inseitas und perseitas ausgestattete Substanz; die Seele, diese Teilsubstanz, existiert im Leibe, sie hat keine inseitas; der Leib existiert durch die Seele, die sein Formungsprinzip ist: er hat keine perseitas; aber die menschliche Natur, Leib und Seele, die existiert in sich und für sich. Eine komplete Substanz aber, die so in sich und für sich existiert, ist eine subsistentia, ein suppositum zu nennen: in subsistentia und suppositum (des Aristoteles *πρώτως καὶ μάλιστα οὐσία*) geben sich eben jene Merkmale: a) vollkommene Substanz; b) inseitas; c) perseitas zu erkennen. Griechisch heißt nun eben ein solches Wesen, das vollkommene Substanz ist, in sich existiert, für sich existiert, losgetrennt und gesondert von allem und jedem anderen, eine *ὑπόστασις*, eine Hypostase. Der Leib oder die Seele ist keine Hypostase, sondern eine Teilsubstanz; zur Hypostase mangelt dem Leib oder der Seele die Vollkommenheit der Substanz, und das Für-sich-sein. Daß das aber nicht ein Werturteil in jeder Hinsicht ist, ersehen wir daraus: ein Stein auf der Straße ist eine Hypostase! Und doch ist der Stein

viel weniger als etwa die Seele, die keine Hypostase ist. Es ist also kein Werturteil, sondern ein Tatsachenurteil, wenn ich etwas eine Hypostase nenne, etwas anderes aber nicht. Es handelt sich bloß um die Art des Seins: dieses Sein selbst erst gibt den Ausschlag, ob es seinem Werte nach höher oder tiefer zu stellen sei. Dadurch, daß etwas keine Hypostase ist, ist also noch lange nicht ausgemacht, daß es weniger wertvoll ist als eine beliebige Hypostase.

Ist nun etwas wirklich Hypostase und ist es zugleich mit Vernunft begabt, so nennt man es eine Person, persona, griechisch *πρόσωπον*. Die Seele also ist keine Person, weil sie keine Hypostase ist; und doch ist die Seele vernünftig! Es liegt also nicht einfach an der Vernünftigkeit, daß etwas Person ist; vielmehr bildet die Grundlage des Person-Seins die *ὑπόστασις*, also das vollkommene Substanz-Sein, das In-sich-sein, das Für-sich-sein: ist dies In-sich-sein, Für-sich-sein, Vollkommen-sein zugleich ein Vernünftig-sein, dann ist es eben Person; aber etwas Vernunftbegabtes ist nicht mir nichts dir nichts eine Person. Darin unterscheidet sich der scharfe scholastische Personbegriff von dem modernen Begriff der Persönlichkeit. Persönlichkeit im modernen Sinn wird von jedem Selbstbewußtsein ausgesagt. Persönlichkeit im modernen Sinne kann die Seele genannt werden; aber nicht Person in jenem scholastisch-scharfen, ontologisch fundierten Sinne. Das ist wohl zu beachten. Wenn ich sage: Gott ist persönlich — so denke ich an sein einheitliches einziges Selbstbewußtsein; wenn ich aber sage: Gott ist Person — so denke ich an seine selbständige, in sich seiende, für sich seiende vernünftige Wesenheit, deren Reichtum drei göttliche Personen ausmachen kann. Es wird also durch den modernen Persönlichkeitsbegriff leicht Verwirrung gestiftet, da Persönlichkeit anders ausgesagt wird als Person. Gott ist persönlich, d. h. bloß: er ist ein einziges Ich; ich Jahveh! Gott als Person, das ist ontologisch zu verstehen als Vater, Sohn und Geist. So ist auch im Menschen freilich die Seele das Selbstbewußtsein; ist das Ich; aber die Person ist der ganze Mensch, Leib und Seele. Läßt sich also Vernünftigkeit denken, ohne daß zugleich eine Person das Gegebene ist? Gewiß; es braucht bloß das Für-sich-sein zu fehlen; es braucht bloß die ontologische Grundlage jenes Wesens eine andere zu sein als es für die *ὑπόστασις* gefordert ist.

Nun war Jesus so wahrer Gott als wahrer Mensch. Dies alles bloß in das Bewußtsein zu verlegen, wie es die moderne Philosophie könnte, hieße der eigentlichen und tiefsten Frage aus dem Wege gehen; diese eigentliche Frage heißt: wie stand es bei ihm mit der Einheit zwischen seiner Menschheit und Gottheit? Und die Lösung

heißt: Seine Menschheit war vollständig, war Leib und Vernunftseele; aber diese Menschheit war nie und in keinem Augenblicke für sich, sondern stets Eigentum, Besitztum, Menschheit des Logos, d. h. des Göttlichen in Jesus. So vernünftig also die Menschheit Christi war, sie war keine ὑπόστασις, war dies nie und in keiner Weise. Sofort muß gewarnt werden, nun darin etwa eine Herabsetzung jener Menschheit zu sehen; es ist an sich keinerlei Vorzug darin, eine ὑπόστασις zu sein, ein suppositum oder eine subsistentia, sondern der Wert entscheidet sich erst nach dem Inhalte des eigentlichen Seins; und hier nun, bei Jesus Christus, ist dies menschliche Sein eben auf diese Weise Eigentum des göttlichen Seins, des Logos. Dies göttliche Sein aber ist vollkommen nach jeder Hinsicht, kann gar nicht anders als ὑπόστασις sein. Das ist aber nun viel höher für die menschliche Natur, zur ὑπόστασις des Logos zu gehören als selbst ὑπόστασις zu sein! Es bleiben also der heiligen Menschheit Jesu alle Vorzüge, die je eine Menschheit besaß: daß sie nicht selbst Hypostase ist wie alle anderen Menschheiten, das wäre nur dann ein Mangel, wenn sie nun nackt und bloß einer niedrigeren Gewalt ausgeliefert wäre: aber so ist sie ja eingegangen in die höchste Hypostasierung, in die Hypostase des Logos. Kann ein Verstand Höheres ersinnen? Kann ein Wesen Höheres erstreben? Wir alle sind Wesen in Gottes Hand und Macht, wir alle stehen und fallen mit Gott, wir alle sind um so stärker und ewiger, je inniger wir uns an Gott anschließen als an unseren tiefsten Seinsgrund: nun, die Menschheit Jesu war so wesenhaft an Gott angeschlossen, daß der Logos und nur der Logos ihre Hypostase war. Die Hypostase „Logos" ist aber ewige Vernunft, darum Person, die zweite Person der Gottheit. Und so hören wir vom Dogma die Worte: μία ὑπόστασις, ἓν πρόσωπον, una subsistentia, una persona. Und diese eine Hypostase, diese einzige Person in Christus ist eben die des Gottlogos. Nicht etwa eine Mischung der menschlichen Hpostase und der göttlichen: was gäbe das für furchtbare Verwirrung und heillose Unmöglichkeit! Wie kann ein selbständiges Menschliches mit dem selbständigen Göttlichen sich vermischen wollen! Alle menschliche Selbständigkeit ist doch dahin, sobald die Gottheit in Frage kommt. Und um den Selbstand handelt es sich hier. Nein, die menschliche Natur Jesu war nie und in keinem Augenblick selbständig, war nie ὑπόστασις, nie πρόσωπον, nie subsistentia, nie persona: es brauchte da keine Verdrängung, keine Vermischung, keinerlei wirre Kunst: sie war vom ersten Augenblicke ihres Daseins an eben die Menschheit des Logos, die vernünftige Menschheit des Logos, bestehend aus Leib und Vernunftseele: aber nie war sie selbständig, nie war sie Person oder Hypo-

stase. Die Hypostase, die Person war immer der Logos: darum hypostatische Union.

„Begriffsdichtung," sagt der Historiker. Denn es gab nie eine menschliche Natur, die nicht zugleich Hypostase und Person war; warum soll es im Falle Jesu da auf einmal anders gewesen sein? Aber es gab auch nie einen historischen Menschen unter den Kulturvölkern, den seine Schüler als Inhaber des wesentlich Göttlichen, als wirklich Gott empfanden, außer Jesus! Dem Historiker ist dies Göttliche an Jesus der Rest „zu tragen peinlich", der Religion war es immer die Hauptsache; ohne dies gäbe es kein Christentum im Sinne der christlichen Gemeinden von Anfang an. Aus diesem Göttlichen heraus Jesum verstehen wollen, heißt Unmögliches wollen; aber dies Göttliche als Zentrum unsrer Religion mit den Hilfsmitteln der Wirklichkeitserklärung schützen wollen, das geht — und das heißt ein Neues für diesen Fall konstruieren! Und wenn das Neue mit so wenig Zutaten zum Sonstigen arbeitet wie hier, dann hat es das Recht, als Erklärung gegen alle Verdunkelung des Göttlichen und Menschlichen in Jesu ernst genommen zu werden. Um so mehr, als es jeden an Jesus selbst, wie er im Glauben der Christenheit, im Licht der Bibel ist, weist: die hypostatische Union malt keinen neuen Jesus durch Begriffsdichtung, sondern hilft jedem Betrachter des ewig-einen Jesus gegen die Zaghaftigkeit, die vor dem wirklichen Jesus des Glaubens und der Bibel an Hinz und Kunz denken und sagen möchte: er ist anders als wir, ist es nicht sicherer, ihn zu ignorieren? Dabei arbeitet der Satz von der hypostatischen Union eigentlich bloß mit einem Abstrich, nicht mit einer Zutat zur Theorie des Gewöhnlichen. Nur die Schule des Suarez (vgl. heute den Spanier Urráburu) hat mit Unrecht um der Erscheinung Jesu willen allgemein eine neue Zutat zur sonstigen Metaphysik machen wollen. Dort lehrt man nämlich zu Leib und Seele müsse bei uns noch eine eigene Realität hinzukommen, um sie zur Person, zur Hypostase zu machen. Diese Realität ist dennoch keineswegs als eine dritte Teilsubstanz zu denken, sondern als ein bloßer modus, eine forma. Sie sagen: Leib und Seele sind noch nicht Hypostase, Person, solange dieser modus noch fehlt; wie eine Kerze noch keine Kerze ist, solange sie bloß als Wachs mit Docht ohne Kerzenform vorhanden ist; so muß zu Leib und Seele der modus realis kommen, der sie zur Hypostase macht. Jetzt ist für diese Schule die Erklärung der hypostatischen Union leicht: der ewige Gottlogos nahm Leib und Seele ohne diese forma hypostatica an, ohne diesen modus realis! Aber offensichtlich ist diese forma nur erfunden, um nachher durch ihre Weglassung zu verblüffen. Es bleibt dabei: die Menschheit Jesu ist nur deshalb

nicht Hypostase, weil sie nicht selbständig ist und es nie war und nie sein sollte; sie hat das Glück, im Logos ihre ὑπόστασις zu besitzen; sie ist ἀνυπόστατος, weil sie in den Logos enhypostasiert ist! So erfinden wir für alle existierenden Personen und Hypostasen um des Dogmas willen keinen neuen Begriff und keine neue Realität, sondern wir sagen einfach: die existierenden Personen sind selbständige Substanzen mit Vernunft; das Jesusbild der Religion aber ist nur zu halten, wenn das Göttliche in Jesus die Dominante hat; darum zeigt uns das Dogma die Menschheit Jesu als unselbständig gegenüber dem Logos, in welchen sie enhypostasiert ist: also ist die Menschheit Jesu deshalb keine Person, weil sie nicht selbständig ist. Würde sie selbständig gemacht, etwa bis zur Taufe im Jordan, also aus der Hypostase des Logos entlassen, so wäre diese Menschheit sofort und ohne Zutat durch diese Selbständigkeit Person und Hypostase. Die „hypostatische Union" ist also tatsächlich nur eine Festlegung des Glaubens an den Primat des Göttlichen in Jesus; davon aber lebt die christliche Religiosität, ohne solchen Glauben wird sie eine bloße Theologie; experientia docet.

Die Menschheit Jesu soll durch die hypostatische Union in keiner Weise gemindert werden; Jesus soll Mensch sein und bleiben, wie seine Jünger ihn sahen. Darum wird der Menschheit Jesu von den Theologen des Einigungsdogmas ausdrücklich die eigentümlich menschliche Existenz zugeschrieben, und den Thomisten, die diese eigentlich menschliche Existenz am liebsten abstrichen und bloß die Existenz des Logos gelten ließen, widersprochen. „Worte," sagt der Historiker. Aber es sind Worte, die zum rechten Erfassen des im Glauben und den Evangelien lebenden Jesus anleiten. Zudem Worte, die durch die allgemein-menschliche Wirklichkeit gefordert werden. Es ist ja die menschliche Seele Jesu Tatsache; ohne die menschliche Seele Jesu könnte nur der Logos als Formungsprinzip des menschlichen Leibes Jesu in Frage kommen, was hart an den Doketismus hingehen müßte. Denn nun würde durch den Logos tatsächlich die eigentümlich menschliche Existenz beseitigt. Aber die menschliche Seele Jesu ist so Tatsache der Geschichte wie christologisches Dogma. Und darum ist die menschliche Vernunftseele das Formungsprinzip der Menschheit Jesu: also ist eine eigentümlich menschliche Existenz durch das Dogma garantiert. Die scholastische Theologie sagt hier: Der Logos einte sich mit der menschlichen Seele Jesu und *so* mit dem menschlichen Leibe Jesu, unio hypostatica fit mediante anima. Ganz klar: der Logos kann nicht enger mit dem Menschenleib verbunden sein als wenn er mit dessen Formungsprinzip verbunden ist. Dies Formungsprinzip ist die Vernunftseele: also an und für sich

etwas Geistiges, und so wird die unio hypostatica ganz besonders licht und hell als geschehen auf ganz geistigem Grunde. Eben darum ist es nichts mit dem Gerede, Gottheit und Menschheit könnten sich nicht in hypostatischer Union verbinden: es könne gar nicht sein, daß Gott im Menschen wohne wie eine Schnecke im Schneckengehäuse oder eine Perle in der Schale. Gewiß, so kann es nicht sein; so darf es und soll es aber auch nicht sein! Gott ist unräumlich, absolut unräumlich; d. h. nicht, er ist der mathematische Punkt; nein, d. h. das Gegenteil: er ist im Besitze aller Vollkommenheiten, die der Raum bedeutet, aber darüber hinaus im Besitze noch viel höherer Vollkommenheiten; und weil er vollkommen ist, übervollkommen gegenüber allem Räumlichen, darum ist er unräumlich; immensus; und darum ist er der Herr und Inhaber allen und gar allen Raumes und erschöpft sich ganz und gar nicht in dieser Inhaberschaft des Raumes. Wäre er der mathematische Punkt, so wäre er gegenüber dem Raume das Schwache und Unzulängliche; aber weil er das vollendete Gegenteil des mathematischen Punktes, das All des Alls ist: so ist der Raum ihm gegenüber wie der mathematische Punkt; der Raum ist das Schwächste; Gott aber das Stärkste und Allumfassendste; *αὐτός ἐστι τὸ πᾶν*, der Raum ist nur ein Sandkorn von allem; und Gott ist noch mehr als das All. Nun, in seiner Unräumlichkeit ist Gott allem einzig nahe; am nächsten dem Geistigen, das seiner Unräumlichkeit in etwa ähnlich ist. Im Geistigen vollziehen sich die Durchdringungen und Vereinigungen des unräumlichen Gottes mit seinen Geschöpfen. So vollzog sich auch im Geistigen die hypostatische Union: mediante anima. Die Menschenseele Jesu aber mit ihrer Vernunft, ihrem Willen, ist die forma corporis.

Der Religion ist es, mit Recht, um das Göttliche an Jesus zu tun: dies Göttliche ist die große Hoffnung der Religiösen! Darum stellt die Religion das Göttliche an Jesus ins Zentrum des Denkens und Redens und Betens. Sie will damit nichts Neues an Jesus erforscht haben, womit sie etwa den Historikern ins Zeug reden möchte, denen, mit Recht, die Hauptsache das Menschliche an Jesus ist. Nicht so, sondern die Religion will nur das unendlich wichtig genommen sehen, was an Jesus religiös, numinös, göttlich wirkt. So ist auch einem Kinde an seinen Eltern nicht die körperliche Größe und das Aussehen die Hauptsache, sondern die Elternschaft, Elternliebe. Religion bleibt eben immer Religion. Darum redet sie von Jesus bald göttlich, bald menschlich, aber am liebsten doch göttlich, und auch wo sie menschlich von ihm redet, spürt sie immer die göttliche Person durch. Man nennt das communicatio idiomatum. Das

heißt aber nicht etwa, daß die göttliche Natur menschlich oder die menschliche göttlich geworden sei, sondern daß hinter Göttlichem und Menschlichem der eine Er steht, Gottes Sohn; deshalb darf man von dieser einen persona so Göttliches als Menschliches aussagen, freilich nicht von der göttlichen Natur die menschliche Natur und von der menschlichen Natur die göttliche Natur aussagen; denn jede Natur bleibt was sie ist, bloß gehört sie der einen Person zu eigen. Darum heißt der klassische Ausdruck für die communicatio idiomatum im *Τόμος Λέοντος:* agit enim utraque forma cum alterius communione, quod proprium est. Keine neue Entdeckung, keine Eintragung ins Jesusbild, sondern eine Begründung des religiösinnigen Sprachgebrauchs und eine Einschränkung desselben. Doch denkt die Religion auch sachlich die beiden Naturen, salva utriusque proprietate, ganz eng beieinander, ja ineinander und redet von einer Perichorese der Naturen, einer communio naturarum — wieder aus dem Hauptinteresse der Religion heraus: das Göttliche in Jesus hat alles zu polarisieren! Da schweift die Rede und die Betrachtung leicht ins Uferlose, aber das Dogma ruft zurück: salva utriusque proprietate! Der Unterschied der altlutherischen Lehre von der katholischen ist hier der: die Lutheraner forderten geradezu auf, in Rede und Betrachtung ins Uferlose zu schwärmen, indem sie (ohne das Dogma verrücken zu wollen) der menschlichen Natur Jesu von der göttlichen her die göttlichen Eigenschaften der Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart zuströmen ließen; sie nannten das das genus majestaticum der Idiomenkommunikation. Wohlverstanden, an dem salva proprietate utriusque naturae hielten auch sie fest; aber sie wagten sich unter dem Schutze dieser Verwahrung unerhört weit vor. Sie betonten mit Begeisterung: Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart seien realer Besitz der menschlichen Natur; besonders die Allgegenwart der Menschheit Jesu wurde in Absicht auf die Eucharistie mit Heftigkeit verkündet. Dennoch lehnte man ebenso heftig jeden Monophysitismus ab und umschrieb die Allgegenwart der Menschheit Jesu als ein praesentissimum ac potentissimum Christi juxta humanam naturam dominium — also durchaus nicht als omnipraesentia physica, diffusiva, expansiva, crassa, localis, corporalis et divisibilis, wie Quenstedt in seiner Theologia didacticopolemica (III. 185) gegen die Kalvinisten ausführt. (Vgl. Schmid, D. Dogm. d. Evang.-luth. Kirche 1893 S. 239 ff.) So wird die Realität jener idiomata majestatica in der Menschennatur eigentlich doch wieder aufgehoben — es ist schließlich nur ein genus dicendi. Ohne Luthers Vorgang wäre man überhaupt nicht auf diese Lehre gekommen: Luther aber (siehe Loofs, RE 10, Kenosis, S. 259 f.)

hat mit seiner „Ubiquitätslehre“ gar nicht eine Untersuchung über die zwei Naturen angestellt, sondern geredet, wie man ohne alle Theologie redet aus dem Glauben heraus „Jesus Christus est dominus Zebaoth nec est alius Deus“ — also eben im Sinne: das Göttliche in Jesus ist die Hauptsache, man muß vom Menschen Jesus darum göttlich reden und denken. Aber im Streite gegen die Reformierten hat Luther verhängnisvollerweise gemeint, er habe an jenem „Ubiquitäts“gedanken eine Theologie der zwei Naturen! Und die nachfolgende Theologie konnte nur mit Mühe und Not jene Reden Luthers in die Zwei-Naturen-Lehre einordnen.

Durch das Dogma von der hypostatischen Union und der communicatio idiomatum im katholischen Sinne ist der Religiosität die Freiheit geschaffen, das Göttliche in Jesus als die Hauptangelegenheit zu nehmen, Jesus als Gott zu behandeln, wie schon um 140 der II. Brief des Clemens (I 1) sagt, man müsse von Christus denken ὡς περὶ ϑεοῦ und ὡς περὶ κριτοῦ ζώντων καὶ νεκρῶν. Was aber nun Jesus als Mensch gekonnt und gewußt hat, das ist im einzelnen doch nicht vom Dogma aus konstruierbar, sondern aus den Evangelien Fall für Fall zu erheben. Besonders das menschliche Wissen Jesu muß so gesucht werden: also der Historie überlassen bleiben. Allein die Religion empfände es als Beeinträchtigung der in den Religiösen lebenden Gotteseindrücke von Jesus her, wenn die Historie ein Nichtwissen Jesu konstatieren sollte; der Religion werden die neutestamentlichen Schriften alsbald Nebensache, wenn sie geeignet sein möchten, jenen nie erstorbenen Eindruck zu schwächen, der nicht vom N. T., sondern von Jesus selbst herrührt. Daher setzt die religiös interessierte Dogmatik sofort kraft des Dogmas von der communicatio idiomatum fest: alle Stellen des N. T., die ein Nichtwissen Jesu nahelegen könnten, müssen so verstanden werden, daß Jesus nicht als ein armer irrender Mensch, — denn das war er nicht, auf Grund des Gotteseindruckes der Seinen! — sondern als ein Wesen erscheint, dessen Menschliches nicht ganz fähig war, die Feuer der Gottheit zu ertragen. Also spezifiziert man: Jesus besaß doch die visio beatifica, seine Menschheit schaute Gott, soweit Menschen dies können — dennoch blieb sie Menschheit, also unproportioniert zur Gottheit! Vielleicht habe Jesu Menschheit nach und nach erst im Lichte Gottes Welt und Menschheit göttlich zu sehen gelernt. Also scientia acquisita schon hier, erst recht hinsichtlich der menschlichen Betrachtung aller Objekte. Auf diese Weise ermöglicht die gläubige Dogmatik ein Lernen, ein Besser-Erfassen bei Jesus anzunehmen, das frühere Stadien als überholt hinter sich läßt — und doch bleibt die Betrachtung

Jesu als unseres Gottes immer im Recht. Sie ist die Hauptsache, alles übrige hat sich ihr zu fügen, auch das N. T.!

Hier liegt der eigentliche Grund, warum soviel Gewicht auf den Namen „Muttergottes“, θεοτόκος, Dei genitrix, bei Maria gelegt wird. An ihrem Kinde soll das Göttliche uns erschauern lassen, nicht die Genauigkeit wohlerforschter Menschlichkeiten. Der schlägt dem Interesse der Religion ins Gesicht, der um profaner Klugheit willen der Mutter Jesu den Titel θεοτόκος verweigert, denn ein solcher Verweigerer betont erst recht nachdrücklich, weil er so von der Mutter redet, das Zoologische an Jesus: ein Verbrechen, wo die ganze Christenheit im Gotteseindrucke steht und stehen will! Von Religions wegen ist der schärfere, wahrere Ausdruck für Marias Mutterschaft θεοτόκος: Theologie ist das! Es ist ein stehender locus geworden, beim θεοτόκος-Titel, der gerade in Ephesus 431 feierlich verkündet wurde, an die vorderasiatische Muttergöttin zu erinnern und sie irgendwie in ursächlichen Zusammenhang mit dem θεοτόκος-Namen Mariä zu bringen — ein Kartenkunststück! Man muß vielmehr beim θεοτόκος von Ephesus an die sogenannte „kleinasiatische“ Theologie denken, — „Kleinasien“ ist aber alle Christenheit, die zu Jesus quasi Deo betete — an die Art des Ignatius, ja des Johannes, Gott und Mensch in Jesus zu sehen ohne viel Spekulieren über eine Zwei-Naturen-Lehre: der gewaltige Eindruck von Jesus her lag noch in den Herzen, Mensch war er, und doch lauterer Gott! Da, unter dem Gotteseindruck, muß die innige Genauigkeit geworden sein, dieses Jesus Mutter θεοτόκος zu heißen: das Menschliche an Jesus war diesen Leuten so selbstverständlich wie ihr eigenes Menschtum, aber ihre Augen glühten von dem Göttlichen des Herrn; sie kannten I h n als Gott, seine Mutter war ihnen θεοτόκος, weil sie nicht über die Naturen grübelten, sondern dem Gotteseindruck sich hingaben. Für sie gab es nur einen Sohn Gottes! Es herrschte in Kleinasien die Stimmung, die in Luthers Worten (Erl. 22, 45) liegt: Ego nullum nec in coelo neque in terra deum habeo aut scio extra hanc carnem, quae fovetur in gremio Mariae virginis. Nestorius hingegen war ein Techniker der Zwei-Naturen-Lehre, und ihm war diese Technik wichtiger als der Gotteseindruck Jesu; so meinte er der Wahrhaftigkeit und Genauigkeit zu dienen, als er das θεοτόκος in schiefes Licht setzte und für ein subtiles χριστοτόκος eintrat; da verschlang ihn die Wut der Religiösen — und er verstand nicht einmal, warum!

Sehr wichtig ist in diesem Zusammenhang der Herz-Jesu-Kult. Man macht sich die Sache sehr einfach, wenn man sagt, die Jesuiten hätten ihn erfunden, wie z. B. noch Kolde (RE 7, 777) tut. Zwar werden jährlich einige Andachten erfunden, aber nach dem Schwin-

den der Neuheit, oft auch schon von vorneherein, vom katholischen Volke abgelehnt. Hingegen der Herz-Jesu-Kult hat das Herz der heutigen Katholiken; warum er, und warum so viele andere Andachten nicht? Da liegt es. Überdies, wenn wirklich die Jesuiten ihn erfunden hätten, warum haben sie ihn denn erfunden? Doch sicherlich aus denselben Gründen, aus denen er beim Volke solchen Anklang finden konnte! Sie übten und üben ihn ja selbst, sie sind selbst Volk in diesem Zusammenhang. In der Besprechung des Richstätterschen Buches „Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters" (1919) legt Preuß im Theol. Literaturblatt (XLI, 6 S. 89 f.) nahe, daß alles Herz-Jesu-Interesse eine romanische Sache sei, stammend aus bernhardinisch-zisterziensischen Kreisen, eine neue Welle in dem Romanisierungsprozeß „der so keuschen, innig schlichten Art des deutschen mittelalterlichen Katholizismus", anschwellend mit dem ausgehenden Mittelalter, vertrieben im Verlauf der Reformationswirkungen. Aber dann muß man eben fragen: wieso fanden solche romanischen Instinkte solche Aufnahme in deutsches Wesen? Und erst recht: wie kamen die Romanen dazu? Die Sache liegt viel tiefer und mächtiger. Loofs hat das gespürt (vgl. seine Bemerkung RE 4, 53). Der Herz-Jesu-Kult ist ein echter Trieb des urchristlichen Jesuskultes; die Urchristenheit stand unter dem Gotteseindruck des Menschen Jesus: im Menschen Jesus hatten sie Gott! Die Menschheit Jesu betonen, hieß ihnen nicht, das Göttliche in Jesus mindern, sondern die Schauer der Gottheit mehren! Je mehr er Mensch war, desto größer war nur das Wunder des *ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός*, wie Ignatius (Ad Eph. 7, 2) Jesum nennt. Diese Art ist nie in der Christenheit erloschen, aus ihr wurde die bernhardinische Frömmigkeit, aus ihr auch der Herz-Jesu-Kult: im Menschlichen, Menschlichsten Gott zu haben! Daher war nicht Kardinal Lambertini mit seiner Befürchtung, man könnte ebenso zu einer Verehrung der Augen Jesu, der Zunge Jesu kommen, auf dem christlicheren Standpunkte, sondern die Herz-Jesu-Verehrer, denen eben im Herzen Jesu das Zentrum der Menschheit Jesu lag und die im Menschen Jesu Gott zu haben glücklich waren; es hatte keine Gefahr, daß sie die Augen, die Zunge Jesu in besondere Achtung setzen wollten — im Herzen Jesu war ihnen ja der ganze Mensch Jesus gegeben! Warum nahm man aber gerade das Herz Jesu als die Menschheit Jesu? Warum blieb man nicht eben bei der Menschheit Jesu selbst? Durch die Kämpfe gegen Adoptianer, Nestorius einerseits — durch die Zwei-Naturen-Lehre anderseits war eine Scheu, das Menschtum Jesu zu ungunsten der Gottheit zu spezialisieren, in die Christenheit gekommen; man wußte, das Göttliche in Jesus ist der Menschen Hoffnung; man sah dorthin und ließ es bei der Be-

hauptung der zwei Naturen bewenden; besonders in den Gebieten der griechischen Theologie. Aber dennoch starb, vornehmlich im Abendland, die alte Liebe zum Menschen Jesus, der uns den Gotteseindruck machte, keineswegs aus. Und da Joh. 19, 34 eine kanonische Stelle war und mit sonderbarem Nachdruck zu besonderer Beachtung ermunterte, überdies an Jesus immer seine Liebe, Güte, Reinheit anlockten und zur Nachfolge einluden, Liebe, Güte, Reinheit aber schon sprachlich wie dem ganzen Menschen so dem Herzen zugeteilt werden — so flüchtete sich die urchristliche Betrachtung des ἐν σαρκὶ γενόμενος ϑεός zum Herzen Jesu! Auch denen, die bei Betonung der Menschheit Jesu, des Menschen Jesus, Angst vor Minderung des Gotteseindruckes bekamen, mußte die Hervorhebung des Herzens Jesu weniger gefährlich erscheinen; in der Tat hat die Kirche das erste Offizium und die erste Messe de SS. Corde Jesu nur gewährt, weil „Herz-Jesu-Verehrung“ ja ein symbolice renovare memoriam illius divini amoris sei (Kolde 778); also wohl keine gefährliche Sache. Die Kirche stand eben in der Richtung der Zwei-Naturenlehre: davon nahm sie ihr Urteil. Und man muß gestehen: von der Zwei-Naturen-Lehre aus k a n n im Betonen des Herzens Jesu ein neues Aufflammen nestorianischer, adoptianischer Bewegung liegen; k a n n ebensogut an die Verehrung jedes anderen Körperteils gedacht werden; aber die Herz-Jesu-Verehrung war ein Sproß nicht der Zweinaturenlehre, sondern uralter ungebrochener Jesusfreude! So mußte das Mittel zur Verständigung die mögliche symbolische Auffassung werden. Als dann die Herz-Jesu-Andacht im Besitz war, religiöse Wirkungen mächtigster Art entfaltete, kirchlich nicht mehr bloß zugelassen, sondern gewünscht wurde: da trauten sich auch die zurückhaltendsten Kreise zu gestehen, daß es dabei nicht gerade um Symbolik schlechthin, sondern um die wirkliche, echte Menschheit Jesu gehe. Nun machten aber diese Kreise ihre Eingeständnisse im Rahmen der Zwei-Naturen-Lehre; da konnte es denn nicht anders lauten als „das fleischliche Herz Jesu“ wird gemeint: eine Fassung, die keinem recht paßt, so wenig man sie leugnen kann. Z. B. die Prediger reden vielleicht in der Einleitung oder am Schlusse wie pflichtgemäß vom „fleischlichen Herzen“ Jesu; im übrigen aber vom ganzen Menschen Jesus, dessen Herz eben als eine abbreviatio totius hominis genommen wird. Die Jesuiten drücken es so aus: gemeint ist das fleischliche Herz Jesu, aber das fleischliche Herz Jesu, insoferne es Symbol des ganzen Menschen, seiner Liebe, Güte, Reinheit, Geduld, seines Leidens und Sterbens ist. Man sieht: die Zwei-Naturen-Lehre kann diese Andacht nicht recht urchristlich darstellen, sie möchte es aber. Die ganze Gegnerschaft gegen die Jesuiten in dieser Sache kam daher, daß sie, urchristlich

richtig, mehr als ein Symbol im Herzen Jesu verehrten, es aber im Schema der zwei Naturen so darstellen mußten, daß es „kraß“ herauskam. „Eingeweide-Andacht“ spottete die „Wiener Kirchenzeitung“ — „Gliederverehrung“ sagten andere; dennoch meinten es die Jesuiten nicht so, auf keinen Fall. Bis zum heutigen Tage machen sie sich aber die Sache unnötig schwer durch die Zurückführung auf die Zwei-Naturen-Lehre und die hypostatische Union: da muß freilich immer das fleischliche Herz Jesu ausdrücklich betont werden und der falsche Anschein erweckt werden, als handle es sich um das abgetrennt gedachte Herz Jesu — während es sich den Jesuiten um den ganzen Menschen Jesus, unsern Gott, handelt und immer handelte. Böminghaus, selbst Jesuit, hat aber neuestens (Stimmen der Zeit, 50. Jahrg., 8. Heft S. 97 ff.) in einem schönen Aufsatze, der ein Programm sein sollte, die echt urchristliche Sprache für die Herz-Jesu-Theologie gefunden und gesagt, nur der Aufklärung gegenüber, „wo man das Leben in rechtwinkligen, poesielosen Vernunftbegriffen finden wollte“, seien die bisherigen Definitionen nötig gewesen. Die Begründung der Herz-Jesu-Verehrung mit der Zweinaturenlehre bzw. der hypostatischen Union hat auch in nichtkatholischen Kreisen die falsche Meinung erweckt, Herz-Jesu-Kult sei vor allem Anbetung und Lobspruch, während in Wirklichkeit der Nachdruck auf der Nachahmung Jesu, auf der Nachfolge Jesu des Reinen, Gütigen, Liebenden, Leidenden, Sühnenden liegt; diese Nachfolge Jesu verlangt aber darnach, Jesu Herz anzubeten, d. h. in Jesus Gott zu haben, dem Menschen Jesus als unserem Gotte gegenüberzutreten. Insoferne die Herz-Jesu-Kreise um solche offizielle Anbetung im offiziellen Gottesdienst der Kirche erst kämpfen mußten und heute diese Anbetung erkämpft haben, hat Preuß recht, Herz-Jesu-Verehrung des Mittelalters und Herz-Jesu-Kult der neueren Zeit zu unterscheiden; aber die Hauptsache war immer gleich, die Nachfolge Jesu, des Menschen Jesus, in dem uns Gott entgegentritt. Auch die Kirche selbst hat übrigens in der Postkommunion der Messe vom Herz-Jesu-Fest die echte urchristliche Sprache: sie spricht Jesus an als den κύριος und Gott, Domine Deus noster, und fährt fort: qui mitis et humilis es corde! Gott hat ein Herz, Gott ist Mensch, der Mensch Jesus unser Gott! Und die Sekret betet darum: corda nostra flammis adure tuae divinae caritatis! Böminghaus würde diese flammae übersetzen: „das lebendig pulsende Innenleben Jesu“, d. i.: der eigentliche Mensch Jesus, in welchem wir unseren Gott haben. Schließlich kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die Christologie der Herz-Jesu-Andacht der Christologie Luthers (vgl. Loofs, Dogmengeschichte [4] S. 723) ganz entspricht; Luther ist

*

sogar gelegentlich weit über das hinausgegangen, was man den Jesuiten ob der Betonung des „fleischlichen“ Herzens Jesu vorwarf, z. B. Erl. 46, 366.

2. Teil: Die Erlösung.

§ 14. Der Begriff der Erlösung.

Wenn Jesus sprach: „deine Sünden sind dir vergeben“, dann fühlte sich der also Angesprochene offenbar auch wirklich frei von seinen Sünden. Wie konnten diese Sünder soweit kommen? Man merkt deutlich, daß die zur Sündenvergebung hinzukommende Heilung von Gebresten eine Rolle spielte; vielfach wird sie den Ausschlag für das Bewußtsein des Sündennachlasses gegeben haben. Aber nicht immer waren Heilungswunder in der Begleitung des Sündennachlasses; bei der großen Sünderin, bei der Ehebrecherin z. B. muß etwas anderes entscheidend gewesen sein. Nun liegt schon in der Tatsache der Heilungswunder bei der Sündenvergebung deutlich zu Tage: sobald die Sünder das Göttliche in Jesus spürten, waren sie ihrer Sünden Vergebung gewiß; im Wunder erfaßten sie eben das Göttliche. Wo Sündenvergebung ohne Heilungswunder gespendet und erfahren wurde, da wurde eben das Göttliche in Jesus ohne jedes äußere Wunder gespürt. Es ist das Göttliche in Jesus das Ausschlaggebende in der Erfahrung der Sündenvergebung. Nicht weil man die Sündenvergebung spürte, hielt man diesen Menschen Jesus für göttlich, für Gott, sondern weil man in ihm das echte Göttliche erschauernd und entzückt wahrnahm, vertraute man seinen sündenvergebenden Worten. Es ist heute noch so. Jesus vergab aber die Sünden, nicht damit man wieder neues Sündigen beginne, sondern damit man nun im Reiche Gottes lebe, in Jesu Nachfolge stehe, mit Jesus das Reich begründe. Wer von ihm Sündenvergebung empfangen hatte, wußte das; wußte zugleich, daß ein heiliges Leben nur im Zusammenhange mit dem Göttlichen, also mit Jesus möglich sein kann. Das Göttliche in Jesus garantierte nicht nur die Sündenvergebung sondern auch die Lebenshilfe. Das Neue, Schrecklich-Süße daran war dies: man hatte das Göttliche in einem Menschen, mit dem man gehen, essen, reden konnte! Sein Schüler konnte man werden: das hieß Sündenvergebung und neues Leben. Da starb Jesus den Tod am Kreuze; der Eindruck des Göttlichen setzte aus, kam aber plötzlich von neuem mit niedagewesener Stärke: Jesus war auferstanden. Also, so mußte man denken, hatte auch im Tode Jesu das Göttliche nicht aufgehört, bloß schnell mutlosen Menschen war es so vorgekommen; hatte aber das Göttliche auch im Tode in Jesus gewirkt, dann muß dieser

Tod irgendwie auch eine Tat des Göttlichen gewesen sein. Nun erinnerte man sich der Andeutungen Jesu, sein Sterben sei ein λύτρον ἀντὶ πολλῶν (Mk. 10, 45), ein Lösegeld für viele; sein Blut werde vergossen für viele, zur Vergebung der Sünden, περὶ πολλῶν, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (Mt. 26, 28). Ja, so war es: der sündenvergebende, Reich Gottes gründende Jesus hatte mit Absicht und gedrängt von seinem Göttlichen den Tod erlitten: also mußte Jesu Tod ganz besonders sündenvergebend und Reich Gottes gründend sein; alle Sünden vergebend, endgültig Reich Gottes gründend. So war es Bestimmung des Göttlichen in Jesus. Demnach war das Menschlichste, der Tod, das gewaltigste Auswirken des Göttlichen; daher zu diesem Tode die Auferstehung gehört. Menschheitssünde, Völkersünde, Einzelsünde: alles ist vergeben, das Reich des neuen Lebens hat begonnen: das zeigt dieser Tod und diese Auferstehung. Aber selbstverständlich hielt man den alten Weg zur Sündenvergebung und zum neuen Leben nach wie vor ein, d. h. man wurde Jesu Schüler, indem man sich den Schülern Jesu, jetzt der ἐκκλησία, anschloß; die Todestat Jesu lag über der Menschheit, sie wurde Herz und Leben, wenn man Jesu Jünger wurde. Es gab keinen anderen Weg; bloß konnte man nicht mehr wie früher mit dem Menschen Jesus gehen, essen, sprechen, an die Stelle des Menschen Jesus traten die Menschen Jesu, d. h. seine Jünger, alsbald die vorhandenen Christen: hier liegt der Grund, warum sie nun der „Leib Christi" genannt wurden; im Menschen Jesus Gott zu haben, das war Christentum; an den Menschen Jesus sich anschließen, hieß Sündenvergebung und neues Leben; der Anschluß an Jesus vollzog sich aber jetzt durch den Anschluß an die Jüngerschaft, an die ἐκκλησία, da mußte sie als der Mensch Jesus, als der Leib Jesu nicht bloß figürlich, sondern wirkend, mystisch genommen werden. Die Tat Jesu und der Weg zur Aneignung dieser Tat hob sich aus dem Nebel; es ist keine Konstruktion dabei.

Wenn aber das Göttliche in Jesus zum Tode gedrängt hatte, und wenn durch diesen Tod Jesu Sündenvergebung und Reich Gottes begründet war im umfassenden und endgültigen Sinne — dann muß Sünde etwas sein, was auch vor Gott Sühne durch Hingabe des Lebens verlangt. Eine objektive Wirklichkeit, die nicht durch Gottes Allmacht, sondern durch Menschen zu brechen war; bloß daß kein Mensch es vollbrachte, vielmehr das Göttliche selbst eine Menschheit sich bereiten und zum Tode drängen mußte, der nun ein Tod im geheimen Abgrund des Göttlichen war und des ganzen Menschenvolkes Sterben aufwog. Vom Tode Jesu aus wurde klar, daß Gott nicht bloß ein lieber Vater ist, sondern ein Achter und Schützer der Wirklichkeiten; dennoch zeigte er sich im Tode Jesu als tiefliebender

Vater, aber aus dem Dunkel einer Gottheit heraus, die noch größer ist als die Liebe; dieses Dunkel konnte und kann die Christenheit bloß fassen, indem sie die Vatergüte Gottes in eine Art juristischer Notwendigkeiten hineinstellt; also redete und redet man von Sühne, Genugtuung, Lösegeld, Loskauf, Erlösung, Mittler — ohne damit Gottes Vaterhuld zu zerstören, aber so sie lassend wo sie ist: im Göttlichen, nicht im Menschlichen. Sofort ist klar, daß hier das Juristische noch viel weniger mit menschlichem Recht sich decken will: es ist nur die Menschensprache für das „Ganz-Andere" der Gottheit, das im Tode Jesu offenbar wird. Darum wird in der Schrift solches nie ganz zu Ende gedacht, keine eigentliche Theorie über das Lösegeld, die Sühne, die Genugtuung aufgestellt.

Dem allem entspricht das Dogma von der Erlösung, wie es z. B. das Tridentinum verkündet: Si quis hoc Adae peccatum . . . per aliud remedium asserit tolli quam per meritum unius mediatoris D. N. Jesu Christi, qui nos Deo reconciliavit in sanguine suo, factus nobis justitia, sanctificatio et redemptio, anathema sit. (Sess. V. can. 3). Sua sanctissima passione in ligno crucis nobis justificationem meruit et pro nobis Deo Patri satisfecit. (Sess. VI. cap. 7). Hier werden dieselben juristischen Ausdrücke verwendet, die I. Tim. 2, 5 (μεσίτης, mediator, ἀντίλυτρον), Röm. 3, 21 ff. (ἀπολύτρωσις, ἱλαστήριον, δικαιοῦσθαι), II. Cor. 5, 18 ff. (καταλλάσσειν, καταλλαγή), I. Petr. 1, 18 (ἐλυτρώθητε) verwendet sind; und ebensowenig wie die Schrift gibt das Dogma eine ausgearbeitete juristische Theorie. Das meruit und meritum des Dogmas aber ist der echt katholische Ausdruck für alles was unter dem Drange des Göttlichen von Menschen getan wird: es stellt also Jesus in den Menschenzusammenhang und sucht im Menschen Jesus das Göttliche, wie es sich für Christen geziemt.

Daß man aber in allen Zeiten außer dem Dogma ausgeführte Theorien hatte, ja daß die Ausdrücke der Schrift und des Dogmas aus besonderen Theorien heraus geworden sein mögen, das ist weiter nicht verwunderlich; dennoch bietet das Dogma solche Theorien nicht, sondern bringt bloß die Tatsache der Erlösung; die Schrift aber hat Ansätze zu mehreren Theorien, ein Zeichen, daß sie keine als genügend, jede als einseitig ansieht. Dabei bleibt es auch; man kann die Erlösung mit keiner Theorie ganz erfassen, jede ist ein Vergleich mit etwas anderem und hinkt. Dennoch muß aber die Theorie des Anselm v. Canterbury etwas ganz Zutreffendes besitzen; denn gerade diese anselmische Theorie wurde von den Religiösen als schönster Ausdruck ihres Bewußtseins von Jesu Erlösungstat angenommen. Anselm geht von dem Gedanken aus: die Menschheit ist von Gott erschaffen

worden zu Gottes Ehre. Durch die Sünde macht die Menschheit diese Verherrlichung Gottes zu nichte: sie gereicht ihm nicht mehr zur Ehre; nimmt ihm also ihrerseits die Ehre. Das ist, weil der Beleidigte unendlich ist, ein unendliches Verbrechen; eine unendliche Schuld. Gott aber ist die ewige Gerechtigkeit; er darf als der große Gerechte diese Tat der Menschheit nicht ungesühnt lassen; entweder poena oder satisfactio muß kommen. Natürlich will die Menschheit lieber als die poena eine satisfactio leisten; aber wie kann sie das? Was will sie Gott als satisfactio tun oder geben? Alles gehört ihm ohnehin schon; alle Taten der Menschheit gebühren ihm so schon. So konnte nur der Gottmensch die satisfactio stellvertretend leisten, nur eine satisfactio vicaria durch den Gottmenschen war angängig. Zwar gehörte auch von seiner Menschheit alles, gar alles Gott, die Dinge und die Taten; aber sein Leben Gott zu opfern, war er nicht verpflichtet; das tat er aber freiwillig; so erfolgt dieser freiwillige Tod Jesu in honorem Dei. Und da Jesus zugleich Gott ist, ist dieser Tod unendlich wertvoll, ist unendliche Verherrlichung, Ehre. So ist der Gerechtigkeit Gottes genug getan, ja mehr als genug; die satisfactio geht also über sich selbst hinaus und wird zum Verdienst, meritum, weil Überfließendes geleistet wurde: dieses meritum Christi hat uns alle Gnaden verdient, die wir nun genießen. — Man wirft dieser anselmischen Theorie in unserer Zeit vor, sie verstehe das Werk Christi wesentlich dinglich, isoliere den Tod Christi, lasse die Freiwilligkeit Gottes versinken, verwende rechtliche Kategorien, statt der biblisch-ethischen Betrachtungsweise ihr Recht zu geben, lasse Gott nicht als Subjekt der Versöhnungstat erscheinen (Ihmels, Zentralfragen S. 116 ff.; Nitzsch-Stephan, Lehrbuch S. 589 f.). Das alles wollen nun zahlreiche moderne Theorien bessern. Aber die anselmische Theorie in irgendeiner Form hat tatsächlich die Frommen unter den Katholiken wie Protestanten religiös befriedigt, in ihr lebten und starben sie; die modernen Theorien kennt nur der Gelehrte, sie schweben wie Wolken über dem wirklichen Leben. Warum versinkt, sobald die Erweichung durch die modernen Theorien irgendwo in der Religiosität als Erlösung von Gedankenschwierigkeiten empfunden wird, der Glaube an die Erlösung durch Jesus im altchristlichen Sinne? Offenbar hat Anselms Theorie, ohne vollkommen zu sein, gerade die dem Christen als einem Sünder und Erlösten wesentlichen Momente der Gottesauffassung getroffen; zweifellos spricht das Dingliche, Juristische, den Tod Betonende, Notwendigkeit Statuierende eben jenes Numinöse, wahrhaft Göttliche in Gott echter aus als alles Liebe und Ethisch-Hohe unsere Menschensprache; indem Anselm aus echtem Gottgefühl heraus, kraft eigenen Sünder- und Erlösungsbewußt-

seins — darum zählt er ja zu den Heiligen! — das zur Theorie verarbeitete, was ihn auf die Knie zwang, traf er ins Schwarze. Die altlutherische Fassung hat dem allem noch schärferen Ausdruck gegeben, indem sie das Gesetz als die Größe faßte, die Satisfaktion heischte: legi satisfecit heißt es in der Konkordienformel (Sol. Decl. Müller 612); vom jus legis redet die Apol. (art. III. Müller 118), lex accusat, lex damnat (ebd.) — damit ist in Gott jenes Unlogische, Ganz-Andere, Sachlich-Göttliche gut hervorgehoben, das der Auflösung ins Väterlich-Liebe spottet. (Doch geht es zu weit, bei Anselm weniger zu finden; Gott ist eben für Anselm auf keinen Fall eine Art Privatperson, sondern eben das, was mit „Gesetz" hier angedeutet ist; völlig aus der Sache heraus fällt Zöckler, der den Lutheranern die biblische Läuterung der anselmischen Theorie, „sowie vor allem ihre Reinigung von den seit Thomas mit ihr in Verbindung getretenen Anhängseln von menschlichen Satisfaktionen, Bußwerken, Meßopferideen, Ablässen usw." gutschreibt; Handb. d. theol. Wiss. II D 720). Derselben irrationalen Dunkelheit Gottes redet die These das Wort, daß Gottes Liebe zu den Menschen ein amor ordinatus, kein amor absolutus sei (die Ausführung dieser These z. B. Hutterus, loc. comm. 415 „ordinate, nempe in filio suo dilecto" muß man im Sinne von Luthers deus revelatus verstehen.)

§ 15. Die Erlösungstat als Opfer.

Es ist in der Geschichte der Religion nicht Gott gewesen, der Opfer verlangte und gebot. Sondern der Mensch ist es, der zu opfern anfing, der opfern wollte; im Opfer wollte er seine vollständige Abhängigkeit von Gott und seine innige Zugehörigkeit zu ihm zeigen, wollte zugleich etwas statuieren, was zwar Menschengemächte war, aber durch Hingabe an die Gottheit Gottessache wurde und daher dem Menschen die Möglichkeit bot, selbst Göttliches zu berühren, zu tragen, zu genießen. Was waren alle Worte? Taten sollten her! Nun, die Opfer waren die Taten der Abhängigkeit, der innigsten Zugehörigkeit zu Gott. Hätte Gott in ein opferfremdes Geschlecht hineingerufen: „Ich will Opfer, opfert mir!" — so könnte man tatsächlich einwerfen: Ja, was hat denn Gott von den Opfern? Aber da der Mensch und nicht Gott der Anfänger der Opfer ist, so hat dieser Einwurf keinen Sinn: es fragt sich nicht, was Gott vom Opfer hat, sondern was der Mensch damit alles zeigen, erweisen, betätigen kann. Des Menschen freie Tat ist das Opfer. Freilich haben die religiösen Kampfnaturen zu allen Zeiten Gottes Einrede gegen die Opfer vernommen: „Nicht Brandopfer will ich, son-

dern ein reines Herz." Quoniam si voluisses sacrificium dedissem utique . . . . sacrificium Deo spiritus contribulatus! Aber es läßt sich doch nirgends sagen: wo ein reines oder nach Reinheit strebendes Herz auch noch dazu opfert, sei dies vor Gott nicht ein wahres Wohlgefallen; wie denn auch der opferkritische Psalm Miserere nach der Bekehrung und Versöhnung ausklingt: Tunc acceptabis sacrificium justitiae, oblationes et holocausta. Man kann die Sache so formulieren: Worte sind zu wenig; Taten müssen her; Opfer sind Taten; aber sie wären auch bloß Worte ohne die Taten des Herzens, Bekehrung, Besserung, Reinheit und wirkliche Abhängigkeit von Gott, also Gehorsam; erst wenn die Opfertat Ausdruck der Herzenstat ist: dann ist das Opfer nach dem Geiste Gottes. Dabei bleibt immer bestehen: Gott hat die Opfer nicht angefangen, der Mensch hat sie angefangen, der Mensch braucht sie, will sie.

So ist es echt menschlich von Jesus gewesen, seinen Tod als Opfer anzusehen. Man verbaut sich den Weg zum Verständnis der Sachlage, wenn man hier streng nach dem Zwei-Naturen-Schema vorgeht; man muß ganz urchristlich von Jesus als echtem Menschen denken und alsbald als echtem Gotte. Wie religiöse Menschen zum Opfer fortschreiten, so ist Jesus zum höchsten menschlichen Gedanken fortgeschritten, den blutigen Tod als Opfer auf sich zu nehmen für die Vielen. Nicht auf den Empfänger dieses Opfers darf man den Blick richten, sondern auf den Darbringer; den Gipfel der Liebe hatte er innerlich erstiegen, nun drängt es ihn zur Tat; und höhere Tat kann kein Mensch tun als sein Leben hingeben für die anderen. So war edelstes Menschtum zum Höchsten, was Menschen kennen, gekommen. Indem aber Jesus selbst sich unter dem Drange des Göttlichen wußte und die Seinigen ihn alsbald als den κύριος, als Gott erkannten — so war hier die höchste Menschentat zugleich zutiefst im Göttlichen verankert, Wille Gottes geradezu, Tat Gottes: der Ring „Mensch und Gott" schloß sich hier ganz ohne Narbe; so war hier ein Opfer, bei dem nicht mehr die Frage der acceptatio gestellt werden mußte, es war, als ob Gott selbst dies Opfer befohlen, ja veranstaltet habe. Und doch blieb das Göttliche an diesem Opfer immer der Schein, der aus dem Menschlichen dieses Opfers hervorbrach, so, wie man im Menschen Jesus das Göttliche erkennen mußte. Das Opfer Jesu war Menschengedanke, Menschenhöhe: aber dieser Mensch war Gott — so war auch dies Opfer göttlich. In der gewöhnlichen Betrachtung beginnt man gleich mit dieser göttlichen Sphäre, was ganz richtig und im Sinne der Religion ist und auf der Linie der Zwei-Naturen-Lehre liegt; man hat aber dann Schwierigkeiten, die die ersten Christen nicht hatten.

Daß Jesus seinen Tod als wahres Opfer ansah, ergibt sich aus folgender Überlegung. 1. Jesus ist ganz freiwillig in diesen Tod gegangen; öfters hat er davon gesprochen, daß er in Jerusalem sterben werde: und doch ist er hinaufgegangen, und doch hat er weder durch die Tat noch durch ein ausweichendes Wort sich dem Tode entzogen: so war sein Tod freiwillig. Man muß das ganze Evangelium auseinanderlegen und umdrehen, um den Eindruck zu erwecken, Jesus sei ohne es zu wollen, in den Tod gedrängt worden. 2. Er hat die Opfermahlzeit vorweg genommen, die er nachher nicht mehr hätte feiern können: das hl. Abendmahl ist ganz deutlich die von ihm selbst gewollte Opfermahlzeit seines geopferten Lebens. Nun gibt freilich das Abendmahl des Herrn viele Fragen auf; aber daß dabei gegessen und getrunken wurde, was er selbst als seinen Leib und sein Blut des Bundes bezeichnet hatte, das läßt sich nicht umdeuten. Sein Opfer sollte den neuen Bund der Menschen mit Gott stiften; hier nahm er die Bundesstiftung vorweg, indem er Opfermahl hielt. 3. Er sieht seinen Tod an als geschehend *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*, als *λύτρον ἀντὶ πολλῶν*, also für die Menschheit, nicht für sich. 4. Sofort hat auch die erste Christenheit, die Apostelschaft, Jüngerschaft den Tod Jesu als Opfer aufgefaßt, nicht in Definitionen, sondern in Dankbarkeit und Lobpreis; Röm. 3, 24 predigt Paulus: „Ihn hat Gott hingestellt als Sühnopfer (*ἱλαστήριον*) in seinem Blute." Und den Ephesiern schreibt er 5, 2: „Jesus Christus hat uns geliebt und sich Gott für uns hingegeben als Gabe und Opfer (*προσφορὰν καὶ θυσίαν*)." Der Hebräerbrief aber redet (9, 14) von dem Blute Christi, „der durch den heiligen Geist sich selbst Gott als unbeflecktes Opfer (*ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ*) dargebracht hat."

Weil Jesus auch in seinem menschlichen Opfer der *κύριος* selbst war, so ist dies das einzige Opfer, bei dem man sagen muß: es galt alles, was es beabsichtigte; es war in Absicht, Weg und Erfolg vollgültig. Darum ist Jesus der Priester ohnegleichen. Alle Priester vor ihm mußten beben, ob ihr Opfer vor Gott gelte; alle Priester nach ihm haben kein eigenes Opfer mehr wie die des Alten Bundes, sondern nur das eine, einzige, vollgültige, Jesu Opfer. Seit alter Zeit deutet man darum auf Jesus die Stelle: Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech (Ps. 109, 4) und übersetzte den Sinn so: du bist der eigentliche Priester, Hohepriester, summus Pontifex. Die Synode von Trient sagte: sacerdos alius secundum ordinem Melchisedech, Dominus noster Jesus Christus (Sess. XXII cap. 1), wobei das alius ausschließlich ist und im Sinne von Hebr. cc. 7—10 verstanden werden muß: der einzige eigentliche Priester. Seit Jesus heißt das Streben aller priesterlichen Seelen nicht mehr:

auch einer zu sein neben ihm; sondern: ihm allein alles zu vertrauen, sein Jünger und Abbild und Handlanger zu sein.

Da im Opfertod Jesu die innere Bewegung höchste Liebe war, diese Liebe aber irgendwie sein ganzes Tun, Leben und Leiden bewegte, so faßt man mit Recht den Tod Jesu zwar als vollendende Tat, sein übriges Leben aber als mit zum Opfer gehörig auf. Der Tod Jesu war recapitulatio totius vitae, insofern diese vita Dienst an der Menschheit war. Erlösung ist also ausgegangen vom ganzen Leben Jesu, vollendet worden durch seinen Tod. Ja, auf Grund von Röm. 8, 34 und Hebr. 7, 25 setzt sich das Leben Jesu auch nach dem Tode in Erlösertätigkeit fort: Jesus ist immer und ewig tätig, die Menschheit der Erlösung teilhaftig zu machen; ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν, interpellat oder intercredit pro nobis. So ist mit nichten der Tod Jesu isoliert zu nehmen, das ganze Leben, die ganze Ewigkeit Jesu ist gemeint; aber sein Tod ist die große Wende der Zeiten.

Alles was durch die Erlösung in uns Menschen gut wird, bezeichnen die Griechen als ein θεοποιεῖσθαι — man wird vergottet, in Gott gepflanzt, eins mit Gott. Wir Abendländer denken ruhiger: Gott ist auch nach der Erlösung Gott, und ich bin sein Geschöpf, bin ein Ich neben vielen anderen, und Gott allein ist Gott. Darum bezeichnen wir alles, was die Erlösung in uns wirkt, als ein Verdienst Jesu, ein meritum. So hat der Mensch sein eigenes Schicksal und nicht das Schicksal Gottes: aber was in ihm an Heil ist, ist dennoch in keiner Weise seine, des Menschen, Kunst, sondern es ist ihm geschenkt, zu eigen gegeben, es ist von einem anderen ihm verdient, und zwar ganz und ausschließlich von Jesus. Meritum, meruit kann darum nur von Jesus vollgültig gesagt werden; im abgeleiteten Sinne muß es aber auch gesagt werden von allem, was auf Grund des meritum Christi an Erlösung in uns wächst und in der Sprache der Psychologen als *unser* Tun erscheint; hier reden wir dann menschlich von *unserem* meritum, setzen aber voraus, daß dieses Tun ein geschenktes, von Jesus verdientes ist und in der Sprache der Heiligen immer auch als solches bezeichnet wird.

Schließlich will aber das Dogma mit all diesen Präzisierungen des Lebens und Sterbens Jesu als Opfer und meritum keineswegs das einfach-persönliche Wirken Jesu auf seine Jünger und die Christenheit verdunkeln. Im Gegenteil: Opfer und meritum sollen locken, nun erst recht sich dem persönlichen Einfluß Jesu hinzugeben. Er ist und bleibt für die Christenheit der große Lehrer; und wenn die Apologeten des 2. Jahrhunderts dies auch allzu einseitig betonten, auch heute gilt noch Justins Bekenntnis: „Ich erwog in meinem Herzen die Worte Christi, und ich fand, das allein ist die wahre und

rechte Philosophie; und so erst und darum bin ich nun ein Philosoph" (Dial. c. 8). Jesus der Lehrer der Menschheit: das wurde so die Gründung der christlichen Schulen, zuerst der Katechetenschule von Alexandrien, die zugleich Gymnasium und Universität, Christenlehre und theologische Fakultät war; schließlich die Gründung der mittelalterlichen Schulen, schließlich der Universitäten — alle Bildung des Morgen- und Abendlandes erstand so im Namen Jesu, des Lehrers der Menschheit. Christentum und Bildung gehören zusammen im Namen Jesu. Ebenso hat Jesus, der Lehrer, die Bildung endgültig mit der Heiligkeit zusammengeschlossen, Weisheit ist Nachfolge Jesu; da wurden die Schulen der Heiligen. Ebenso wie der große Lehrer bleibt uns Jesus der große Leidens- und Todesdulder, den wir lieben, bemitleiden, von dem wir Mut, Heldentum, Trost lernen; er bleibt der vorbildliche Beter, und jeden Tag leitet man das Psalmgebet ein mit dem Gedanken an Jesus: ipse in terris laudes Deo persolvisti; er bleibt der innige Erzähler, Dichter; der treueste Freund der Seinigen. Auch zwingt das Dogma nicht, in der Höllenfahrt, Auferstehung, Himmelfahrt, im Sitzen zur Rechten Gottes gerade Königstaten Jesu zu sehen, sondern es ist jedem unbenommen, in der Höllenfahrt, dem descensus ad inferos, eben die antike Ausdrucks- und Begriffsweise für „Sterben" zu finden; „Jesu Seele ging zu den Seelen der Gerechten," wo hätte sie denn sonst sein sollen? Die Auferstehung eine Freude für jeden, der Jesum liebt; der den Gotteseindruck von ihm hat. Die Himmelfahrt eine Trauer, daß die Tage seines Verkehrs mit uns zu Ende gingen, eine Freude, daß wir unseren Besten im Lande hinter dem Tode haben und im Tode nicht in die Irre wandern müssen. Das Sitzen zur Rechten des Vaters: endlich hat er, was ihm gebührt: wie befriedigt uns das! Daß aber doch über all dieser Einfachheit und Herzlichkeit die Worte Opfer, meritum, Prophetenamt, Priesteramt, Königsamt stehen, das macht alles ewig tief, das gibt allem den Glanz des Jahveh Zebaoth: „Er heißt Jesus Christ, der Herr Zebaoth!"

Anhang: Die Mutter des Erlösers.

§ 16. Prinzipielles.

Die katholische Marienverehrung wird der Protestantismus nie eigentlich erfassen, solange er mit der bisherigen Fragestellung an sie herantritt. Die Versuche der Religionsgeschichte, hier geschichtlich oder doch psychologisch an die syrische Himmelskönigin oder die

Magna Mater Kybele anzuknüpfen, wird der Marienverehrer der Gegenwart stets abtun mit dem Gegengedanken: Wir verehren Maria, die Mutter des Erlösers, aber nicht Kybele, nicht Astarte, noch sonst ein Heidenweib! Die historisch-kritische Einschätzung von seiten der Dogmengeschichte als „Religion zweiter Ordnung" empfindet der Marienverehrer als Schlag ins Wasser, da er sich keineswegs bewußt ist, in der Marienverehrung schwächere, unreinere, unchristlichere, gemischtere, abwegige Religion zu üben und der Dogmengeschichte die Befähigung abstreitet, nach äußeren Objekten Religion in solche erster und zweiter Ordnung zu scheiden; das kann ein gutes Hilfsmittel zu wissenschaftlicher Einteilung sein, bleibt aber immer Registratur, nicht Erfassung lebendiger Religion. Endlich der von der landesüblichen Polemik erhobene Vorwurf auf Aberglauben, Volksphantasie, Legendenspiel, Lug und Trug, Gottesverzerrung fällt bloß auf die Dummen und Seichten, die in jeder Religion und Konfession das Hohe dumm und seicht handhaben; ein rechter Marienverehrer fragt allerdings nicht bei Nicht-Marienverehrern um Art und Weg an, sondern bei seiner eigenen Religiosität „Gott in Christo das Heil der Welt" und bei den Besonnensten seiner Art.

Man muß die lebendige Religion selbst befragen. Da findet man: die Religion sucht, wie jedes Leben, immer neue Gebiete in den eigenen Bereich zu ziehen, sie kann gar nicht anders, sonst erlischt sie oder wird kümmerlich. Religion ist ein Feuer, das überallhin leckt, alles ins Feurige zieht, alles zum Stoff von Religiosität macht. So hat die christliche Religion zuerst Jesus erfaßt und ist daran in Hochglut gekommen; diese Hochglut mußte, weil Leben, ihre Aktion ausbreiten: so zog sie die Mutter dessen in ihre Glut, der der Christenheit den Gotteseindruck getan hatte; zog die Märtyrer, die für Jesus starben, zog die Heiligen, zog alle, die jenen Gotteseindruck widerspiegelten, in ihren Bereich — überall sie selbst bleibend, echte, erstklassige, hochglühende, christliche Religion! Aber gilt hier nicht Hases Wort (Polemik 324): „Dennoch ist es keineswegs gleichgültig für den sittlichen Gehalt der Frömmigkeit, unter welchem Namen und Begriffe der allwaltende Gott angerufen oder verehrt wird?" Gewiß; aber der Religion ist es gar nicht eingefallen, nach Erfassung der Gestalt Mariä nun die Gestalt Jesu oder Gottes zu verlassen, zu schonen, und nun statt auf Jesus und Gott all ihre Glut auf Maria zu werfen: ganz und gar nicht — sondern wie ein Feuer, je mehr es in seine Gewalt rafft, um so sicherer an seinem Hauptherde auf seiner Gluthöhe bleibt, so sind die Kräfte der christlichen Religion am Jesuspunkte um so inniger, als nun auch Jesu Mutter im religiösen Lebens-

bereiche steht. Von außen her sieht das ganz unglaublich aus; wer es selbst erlebt hat, kennt es dennoch nicht anders. Das Naturgesetz der Religion ist eben nicht dies: je mehr man alles um Jesus herum rodet, desto stärker wird die Jesusreligion — sondern dies: je mehr mit Jesus zusammenhängende Persönlichkeiten die christliche Religion berührt, desto intensiver treibt sie Jesum selbst! In katholischen Kreisen ist die praktische Jesusreligion mindestens ebenso stark wie in den edelsten protestantischen Kreisen — die Frage aber ist erlaubt, ob nicht das Erlöschen der Religion überhaupt in weiten evangelischen Kreisen mit der künstlichen Einengung der Religion auf Jesus allein zusammenhängt. Denn künstlich ist diese Einengung für alle die gewesen, deren Religion von selbst immer wieder in weitere Bereiche drängte und heute noch drängt. Man weiß, wie stark das Verlangen gut evangelischer Kreise nach der Verehrung der Mutter Jesu sein kann; es wird von den evangelischen Theologen in ehrlichster Meinung immer wieder zurückgedrängt, weil sie darin die Absetzung Jesu sehen. Und doch mag viele Absetzung Jesu gerade aus der Verweigerung der Marienverehrung kommen: wahrhafte religiöse Kraft wird durch solche Weigerung zurückgestoßen und die ganze Religiosität hat eine Schwächung erfahren. Indem hingegen der Katholizismus der Religionsenergie eine Art freier Bahn läßt, gewinnt sie Intensität, die auch dem Ausgangspunkte zugute kommt; gewiß sind tödliche Gefahren dabei, die der Protestantismus von vornherein abschneidet, aber wer nichts wagt, gewinnt nichts. (Im Denken *über* die Religion hat das der Protestantismus längst geübt, aber gar nicht in Hinsicht auf die religiösen Kräfte selbst!)

Weil so die Marienverehrung Selbstausbreitung der Jesusreligion ist und von den Marienverehrern scharf so empfunden wird, ist es ihnen unwichtig, wann, aus welch äußeren oder allgemein menschlichen Anlässen, wo, in welcher Form die Jesusreligion zur Marienverehrung überging; die Hauptsache ist die, daß diese ein echtes Tun der Jesusreligion ist. Aber es ist begreiflich, daß die Marienverehrer jede historische, exegetische, psychologische Theorie im Unrecht sehen, die jene Echtheit ausschließen könnte; denn Religion weiß selbst am besten, warum und wie sie ist. So sind die Marienverehrer überzeugt, daß das N. T. die Marienverehrung nicht nur nicht ausschließt, sondern irgendwie einschließt; daß darnach alle Marien-Stellen auszulegen sind; das N. T. ist ja ein Zeuge echter Jesusreligion, die Jesusreligion selbst aber ging irgendeinmal zur Marienverehrung über — also muß sie jederzeit in irgendeinem Sinne dafür verstanden werden. Man sieht wie so oft: die lebendige

Religion legt die Schrift, (d. h. sich selbst) aus, nicht umgekehrt; hier ist Religion, nicht Theologie, das Letzte.

Es gibt aber nachweisbar Leute genug, in denen die Jesusreligion nicht zur Marienverehrung überging oder übergeht, die gar keine Kraft hiezu und kein Verlangen darnach haben. Dem trägt der Katholizismus Rechnung, indem er lehrt: es sei nützlich Marienverehrung, Heiligenverehrung zu treiben — also notwendig ist es nicht. Aber in dem Bewußtsein, wie hochglühende Jesusreligion so ernstlich zur Marienverehrung schritt, sieht der Katholizismus jeden Nicht-Verehrer Mariä mit dem Argwohn an: „hier fehlt es der Jesusreligion selbst an Kraft!" Nicht theoretisch, aber praktisch ist dem Katholizismus nur der Marienverehrer ein Vollchrist. Immerhin wird daraus klar, daß die Zugehörigkeit des Protestantismus zur alten Kirche nicht an der mangelnden Marienverehrung scheitern darf; wenn wirklich die Protestanten lauter Leute sind, in denen die Jesusreligion eben nicht nach Marienverehrung verlangt, so mag das dem Katholizismus sehr unangenehm sein — aber zur alten Mutterkirche gehören sie doch. Die Sache wird erst anders, wenn der Protestantismus auch für die zur Marienverehrung Geneigten unter seinen Gläubigen diese Verehrung proskribiert, also die Selbstbewegung kräftiger Jesusreligion behindert; damit läßt er etwas nicht frei, was die alte Kirche der Jesusreligion freiließ, wird puritanisch und eng. Er muß also die Marienverehrung jedem Willigen gestatten; vorzuschreiben braucht er sie nicht, ja nicht einmal zu empfehlen, d. h. er kann in diesem Punkte nach wie vor Zurückhaltung üben. Damit stimmt die einzig maßgebende katholische Festlegung des Tridentinischen Konzils überein, das in der 25. Sitzung (De invocatione etc.) des bonum atque utile esse suppliciter eos (sc. sanctos) invocare aussprach und damit ganz handgreiflich von einer Notwendigkeit absah, wie denn die Leugner jenes bonum atque utile esse vom Konzil keineswegs mit dem Anathem belegt, sondern bloß als impie sentientes verschrien werden. Daß nachher praktisch viel weiter gehende Bücher erschienen, tut dem Wert der Konzilsaussage nicht den leisesten Abbruch, zeigt bloß deutlich die oben berührte Tatsache, daß praktisch an der Mächtigkeit der Jesusreligion gezweifelt wird bei jedem, der der Marienverehrung ermangelt; hiegegen hilft bloß der Tatbeweis des Gegenteils.

„Marienverehrung" wurde oben allzeit mit „Anrufung Mariä" zusammengenommen; denn ohne das Moment der Anrufung ist es nicht die katholische Marienverehrung. Das ist aber nicht so zu verstehen, als müßte jeder Akt der Marienverehrung in Anrufung übergehen, es genügt vielmehr die gelegentliche Anrufung. Im ganzen schließt die

Marienverehrung folgende Momente ein: 1. Beachtung und Achtung der Mutter Jesu; 2. Verehrung im menschlichen Sinn, die die Nachahmung einschließt, aber mehr ist, weil sie in ihr Objekt mittels der Legende alle Züge einträgt, die zum idealen Vorbild gehören (vgl. „Heldenverehrung!"); 3. der Glaube, daß Maria für uns als die Erlösten ihres Sohnes betet; 4. die Anrufung dieser Fürbitte. Das erste Moment bieten auch die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche; die Konkordienformel (Sol. Decl. VIII. Müller 679) nennt Maria die laudatissima illa virgo (deutsch: „die hochgelobte Jungfrau"); die Apologie der Augsburger Konfession (ad art. XXI. Müller 227) spricht von ihr als der beata virgo (deutsch: „Maria die Mutter Gottes"); die C. A. selbst (art. III. Müller 39) sagt: beata Maria virgo (deutsch: „die reine Jungfrau Maria"). Von der unfeinen Art, die ausgerechnet bei der Mutter Jesu „die Maria" zu sagen liebt, während kein Schriftsteller z. B. „der Epiphanius" schreibt, sind die Grundschriften der lutherischen Kirche frei. Auch das zweite Moment lehnen sie nicht ab, loben es vielmehr; so Apol. (ad art. XXI. Müller 227): „(Maria) ist alles höchsten Lobes wert," dignissima amplissimis honoribus, tamen non vult se aequari Christo, sed potius exempla sua nos intueri et amplecti vult; die Apol. (Müller 223) spricht überhaupt der Heiligenverehrung das Recht zu einem triplex honos nicht ab (Dank gegen Gott, Aufflammen des Vertrauens, Nachahmung): confessio nostra probat honores sanctorum; Sol. Decl. VIII. (Müller 679): vere θεοτόκος, Dei genitrix, est et tamen virgo mansit; C. A. (art. XXI Müller 47): memoria sanctorum proponi potest, ut imitemur fidem eorum et bona opera iuxta vocationem (deutsch: „daß man der Heiligen gedenken soll, auf daß wir unseren Glauben stärken, so wir sehen, wie ihnen Gnade widerfahren, auch wie ihnen durch Glauben geholfen ist; dazu, daß man Exempel nehme von ihren guten Werken, ein jeder nach seinem Beruf"). Das dritte Moment bleibt in der Apologie der A. C. (a. a. O.) dahingestellt, nach dem ganzen Artikel als etwas mindestens sehr zweifelhaftes, da man davon aus der Hl. Schrift nichts erfahre; ut largiamur, quod beata Maria oret pro ecclesia wird deutsch zwar übersetzt „ob nun gleich Maria die Mutter Gottes für die Kirchen bittet," — von den Engeln wird auf Grund von Zach. 1, 12 zugegeben, daß sie für uns bitten (Müller 224) — aber man gewinnt aus dem ganzen art. XXI den Eindruck: es ist Sache Mariä und der Heiligen, ob sie für uns beten oder nicht, wir haben uns darum nicht zu kümmern, sondern nur um die intercessio, die Christus für uns tut. So wird denn das vierte Moment rundweg abgelehnt; das Motto für die Ablehnung der invocatio überhaupt heißt (Apol.

Müller 225): fugientes Christum quaerunt sanctos „laufen von Christo und suchen der Heiligen Hilfe" — das trifft aber den Mißbrauch mit Recht; hingegen der christliche Marienverehrer wird nie und nimmer Maria anrufen um ihre Fürbitte in der Scheu vor Jesus, sondern im innigen Gebete zu Jesus gerne auch die Mutter Jesu zum Mitgebet einladen; es ist nicht viel anders, als wenn in großer Not einer zu beten anfängt und unfehlbar spürt, daß sofort alle mitbeten werden. Christliches Gebet will Gemeinschaft, will und soll alle anstecken von der Erde bis zum Throne Gottes hin. Und daß gerade Marias Mit-Gebet am meisten erwünscht ist, das hängt mit den zahlreichen Gemütswerten zusammen, die der Begriff „Mutter" für jeden aus uns hat; das k a n n freilich zu einer Herabzerrung Gottes und Jesu in naiv-menschliche Umstände führen, wird aber in jedem Falle rechter Marienverehrung ausgeglichen durch die alsbald auf Jesus und Gott zurückströmende Innigkeit dieser Mutterverehrung. Es gibt zahllose Einzelfälle von Marienverehrung, die, gemessen am katholischen Ideal, inkorrekt sind, die aber von einem trotzdem unwandelbar festgehaltenen Gottes- und Jesus-Standpunkte her im Ganzen des religiösen Lebens ihre Inkorrektheit wie eine übermütige Zier ablegen. Die Sammlung all dieser Inkorrektheiten auf einen Haufen, ohne Zutrauen zu dem dennoch dahinter liegenden Christengeiste, ist der gewöhnlichen Polemik gegen die Marienverehrung vor der Seele gestanden — auch Melanchthon, dem Verfasser der Apologie der A. C. Die Polemiker sind der Ansicht: immer müsse die volle Korrektheit da sein, in jeder Einzelheit, sonst sei es Verderben, nicht Religion — hingegen die katholische Kirche läßt ruhig die Religion ihre Sprünge machen, wenn sie nur im ganzen echte Jesusreligion bleibt. Daß dann selbst in die Theologie Auffassungen eindringen, die auf jenen Sprüngen gepflückt sind, ist deshalb nicht so schrecklich, weil sie im Grunde doch bloß religiöse Erfahrungen echter Marienverehrer, nicht Vorschriften sind. So wird tatsächlich heute noch das in der Apologie (Müller 227) zitierte Gebet gebraucht: Passio Domini nostri Jesu Christi, merita beatae Mariae Virginis et omnium sanctorum, quidquid boni feceris et mali sustinueris, sint tibi in remissionem peccatorum, augmentum gratiae, praemium vitae aeternae; wird gebraucht gelegentlich der Sündenlossprechung — aber es fällt keinem Priester ein, damit die Erlösung Maria, nicht Jesus, zuschreiben zu wollen; ebenso nicht die Lossprechung: denn dies Gebet ist keineswegs die forma absolutionis, wie Melanchthon meint, sondern eine Zutat der Innigkeit, sonst nichts; die Lossprechungsformel selbst heißt: Dominus noster Jesus Christus te absolvat et ego auctoritate ipsius te absolvo ab omni

vinculo excommunicationis, suspensionis et interdicti, in quantum possum et tu indiges. Deinde ego te absolvo a peccatis tuis in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti — diese Formel oder ihr kernähnliche waren allzeit de essentia, jenes Gebet kann man nach freiem Ermessen auslassen. Gewiß, ein ganzes System haben die Theologen erdacht, um auch die merita Mariae einzubauen in das Gnadenwerk Gottes: aber das alles ist Überschäumen der Jesusliebe, Andacht, Innigkeit, die auf Jesus neue Feuer der Liebe häufen will, nicht Verkleinerung, Verdunkelung Jesu, nicht maior fiducia misericordiae sanctorum quam Christi (Müller 226). Und was haben Andachtsbücher, Legenden (oder gar Geschäftsleute) für eine uferlose Mariologie erdacht! Dennoch ist auch hieraus, so schrecklich sie allzeit allen korrekten Theologen war, keine schließliche Verdunkelung Jesu, sondern eine Popularität Jesu ohnegleichen geworden. Man muß solche Leute als ein Ganzes mit ihren Priestern, Theologen, der Kirchenlehre zusammennehmen: auch die extremsten Marienverehrer haben immer die Kritik der Nüchternen zu spüren und nehmen sie ganz demütig und ernstlich an. — Die Probe aufs Ganze: Wo das Ave Maria gebetet wird, wird das Vaterunser nicht unwichtiger, sondern wichtiger und größer. Die Völker des Ave Maria sind auch die Völker des Vaterunser! Die Befürchtung der symbolischen Bücher hinsichtlich der invocatio Mariae ist durch die Erfahrung widerlegt; die Marienverehrung hat sich als ein Kraftwerk der Jesusverehrung erwiesen. Darum ist eine protestantische Marienverehrung, wenn auch in einiger Zurückhaltung, so doch in jedem guten Sinne möglich; Neumann hat in der 10. und 11. Andacht seiner „Gotteshilfe" die Leitlinien gezogen.

§ 17. Das Mariendogma.

Der eine Pol des Mariendogmas ist der Gotteseindruck, den Jesus machte, der andere Pol die Freude der Christenheit, in der Mutter des Herrn die herrlichst Erlöste Jesu zu sehen. Dem einen Pol am nächsten steht das Dogma von der *θεοτόκος*, der Muttergottes, vom Ephesinum (431) so ausgesprochen: *Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ, Θεὸν εἶναι κατὰ ἀλήθειαν τὸν Ἐμμανουήλ, καὶ διὰ τοῦτο θεοτόκον τὴν ἁγίαν παρθένον· γεγέννηκε γὰρ σαρκικῶς σάρκα γεγονότα τὸν ἐκ Θεοῦ λόγον· ἀνάθεμα ἔστω.* (Can. 1). In der Linie des Dogmas von der *θεοτόκος* liegt das andre von der Jungfräulichkeit der Mutter des Herrn; es ist schon im N. T. ausgesprochen und hat offenkundig dieselbe Funktion wie der *θεοτόκος*-Satz, nämlich dem Gotteseindruck

Jesu den Primat zu geben, von Jesus als dem Menschen, der Gott war, zu reden, in der Menschlichkeit Jesu das Göttliche von allem Anfang an zu statuieren; zwar ist der hl. Geist nicht der Vater Jesu, wie das alte natus de spiritu sancto et Maria virgine nahelegen könnte, sondern nur die Bildung der Menschheit Jesu wird damit dem geistigen Prinzip, nicht einem materiellen zuerkannt. Der Gotteseindruck beginnt schon am allerersten Anfang der Menschheit Jesu. Doch schwankt das Dogma von der Jungfräulichkeit Mariä immerfort auch wieder zum anderen Pol: die Herrlichkeit der Erlösung wird an Maria offenbar, indem alle Sexualität bei ihr außer Betracht bleibt. Mutter und dennoch Jungfrau: das ist die Erlösung vom Schmerz und der Trübsal des Sexuellen; man meint heutzutage, noch heller wäre die absolute Beherrschung, Vergeistigung des Sexuellen — aber so wäre Maria kein Beispiel für die Allzuvielen, sondern nur für einige Höhenmenschen; die Vielen sehen gerade in der physischen Jungfräulichkeit Mariä den Beweis: Sexualität ist Not und führt ins Dunkel, die Ewigkeit aber ist Licht und es heißt von ihr: neque nubent neque nubentur. Deshalb über alle biblischen Schwierigkeiten hinweg der Glaube: auch in der Geburt, auch nach der Geburt immerfort Jungfrau: virgo ante partum, in partu, et perpetuo post partum (Paul IV. gegen die Sozinianer). Bei diesem Stande der Religiosität merkt man: es ist nur eine subtilere Aussprache des θεοτόκος und der virginitas, wenn man schließlich sagte: Maria hat auch die Erbsünde nie gehabt; das ist das Dogma von der unbefleckten Empfängnis Mariä, das jüngste der Mariendogmen, aber nichts anderes als die ältesten. Vom Gotteseindruck Jesu her vollendete sich alles. In der Tat ist dem gläubigen Volke das letzte Dogma lieb als Komplementum der Erlösungsherrlichkeit Mariä und als Tribut an den Primat des Gotteseindrucks Jesu. Alle Streitigkeiten, Feinheiten, Beweise sind Theologie, oft nicht einmal glückliche; sie berührt die Religiosität weiter nicht. Aber indem bei Eiden und Verpflichtungen gerade diese Theologie gemeint wurde und wird, so stehen die Vereidiger und die zu Vereidigenden und Vereidigten in einer theologischen Zwangslage, nicht einfach in der Religiosität dieses Dogmas. In der Religiosität dieses Dogmas standen auch St. Bernhard und Thomas und viele mit und nach ihnen, ohne daß sie eine theologische Zwangslage anerkannt hätten; theologische Zwangslagen schaffen heißt nicht der Religiosität dienen — das allein zeigt der Streit der Heiligen gegen das Dogma von der Immaculata Conceptio, das zeigt auch die Erfahrung der Religiösen bis heute. Historikern, Exegeten, kritischen Geistern überhaupt sollte man nicht die Theologie der Immaculata Conceptio, der virginitas in partu (et post partum)

*

zumuten, da sollte es genügen, wenn sie die religiösen Werte dieser Theologie lieben, anderweitig unterbringen und begründen — denn damit haben sie dann das marianische Dogma wie das Volk es hat, nur nicht die Theologie, die das Volk doch nicht hat. Die unkritischen Religiösen freuen sich ihrer Religiosität und tragen keineswegs die Zentnerlasten jener Theologie — warum sollen die kritischen Religiösen mehr tragen müssen? So könnte auf dem Boden der Religiosität die ganze Mariologie gesunden.

V. Buch:

Gnadenlehre

1. Teil: Das Wesen der Gnade

§ 18. Die Wirklichkeit der Gnade.

Das Hegelsche Gesetz der Vertauschung der Zwecke: jeder strebt, Völker streben — und erreichen etwas ganz anderes als ihre klare Absicht war; Enttäuschung, Verzweiflung entsteht; aber einige staunen und glauben: „so ist es besser, als wir es wollten," einige erkennen, daß das Beste, Zielherrlichste Gnade ist. Je eigensinniger jemand solcher Begnadung widerstrebt, desto einsamer, fruchtloser, dunkler wird sein Leben; je voller sich jemand solcher Begnadung erschließt und mit dieser Gnade geht, desto sicherer und reicher sein Wandel: überall pflückt er Früchte, auch im Leid. Solche Leute verstehen das apokryphe Jesuswort: *μάϑε ϑαυμάσας*. Dennoch verliert so die Furchtbarkeit manches Lebens, ja der meisten Schicksale, gar nichts; darum kann wirkliche Hoffnung auf diesem Standpunkte doch erst errungen werden, wenn man das geschlossene Weltsystem, in dem unsere Schicksale sich begeben, zugleich als inbegriffen in die Ewigkeit eines Gottes ansieht. Unsere Welt und ihr Leben hängt und rollt in der Übernatur, die Gott heißt; wir können unser Leben als einen Teil der Welt betrachten, dann ist es natürliche Gnade; wir können es als einen Teil des Gotteszusammenhangs betrachten, dann ist es übernatürliche Gnade. Aber es ist klar, daß wir (wozu der Lebensgewinner gezwungen ist) natürliche Gnade bloß gelten lassen können, wenn wir übernatürliche zugeben; noch mehr: erst auf dem Standpunkte übernatürlicher Gnade öffnet sich das Auge ganz für den Anblick natürlicher Gnaden, freilich um alsbald wieder in der Übernatur des Gotteszusammenhangs zu versinken. Darum haben die Religionen den natürlichen Gnaden nicht sonderlich gehuldigt, sondern sind ganz im Banne der übernatürlichen Gnade.

Aber so sehr wir unser Leben als einen Teil des Gotteszusammenhangs ansehen, wir merken doch mit Grauen, daß wir anders sind als Gott selbst. Von da aus heißt unsere ganze Sehnsucht: Gott,

mach du uns dir ähnlich, setze in uns etwas, was uns zu dir treten läßt! Der Gegenstand dieser Sehnsucht, die Erfüllung dieses Gebetsschreies heißt nun erst eigentlich Gnade; erst eigentlich übernatürliche Gnade. Wir sind endlich in qualitate — und Gott ist unendlich in qualitate — und wir haben die Fähigkeit, den Abstand zu erkennen, zu beklagen, mit Sehnsucht zu überträumen. Wir können nicht Gott werden, das wissen wir; aber so ganz Gottes möchten wir werden, wie ein Kind seines Vaters ist! Nur Gott kann uns das geben.

An Jesus hat die Christenheit ein Beispiel, daß es so sein kann. Er war ein Mensch — und doch Jahveh Zebaoth! Er allein war so. Aber Gott hat ihn so der Menschheit vorgesetzt; als den Erstgeborenen von vielen. So flammte die Religion in lauter erfüllter Sehnsucht auf: auch wir können des Göttlichen teilhaft sein, ähnlich wie Jesus, Gott will es so! Aber wie wir nicht Gott sind, so sind wir auch nicht Jesus: wir nennen das Wunder des Göttlichen in uns Gnade, die Gnade Christi; denn zu den Seinen, zu seinem Reiche können wir gehören — das ist unsere Göttlichkeit! So betet die Didache: „Es vergehe die Welt und es komme dein Reich!"

Von dieser Gnade, der gratia Christi, gr. supernaturalis, redet das katholische Dogma; sie gehört ganz anderen Regionen an als denen unserer Endlichkeit und Hinfälligkeit, den ewigen Regionen des Ens a se! Und doch, wenn der Mensch nach dieser Gnade träumt, seufzt, betet: sie kommt ihm nicht wie ein Fremdes, Wesensfernes: sie kommt ihm als der Regen über seine Dürre — der Mensch unserer Art, der natürliche Mensch, ist angelegt auf die Übernatürlichkeit, sein natürliches Wesen wird erst ganz ausgenützt, wenn die übernatürliche Gnade an ihm wirkt, d. h., die menschliche Natur ist durch und durch potentia oboedientialis für die Übernatürlichkeit. Es seufzt die Kreatur nach der Offenbarung der Herrlichkeit der Kinder Gottes! Solche potentia oboedientialis enthüllt, daß es eigentlich zur „Natur" des Menschen gehört, Übernatur zu sein, wenn man nämlich „Natur" als „so wollte Gott den Menschen" nimmt — hier liegt die Einheit katholischer und protestantischer Religiosität zutage; es tut dem keinen Abbruch, wenn die katholischen Dogmen das Wort Natur zur Bezeichnung des Menschen ohne Erlösungs-Gnade, Übernatur zur Bezeichnung der im Menschen errichteten Erlösung verwenden.

Mit Jesus, mit der gratia Christi, mit der übernatürlichen Gnade ist erfüllt, was die orientalischen Religionen in der Ekstase suchten, was der echte Buddhismus im Nirvana zu finden hofft; ist erfüllt, was die Gnosis sein wollte, ein Wissen, das kein Hirnwissen, keine Theorie, sondern Vereinigung mit dem Göttlichen, ja Vergottung

bedeutet: darum erlangte man die γνῶσις nicht durch Belehrung, sondern durch die Mysterien, durch Berufung des Gottes selbst und sein Herabsteigen in den Menschen; ist erfüllt, was nach Vettius Valens (IX, 8) die alte Astrologie suchte: Wandel auf den himmlischen Wegen; ist sogar erfüllt, was der antike Zauber erreichen wollte: „komm zu mir, du Geist . . . und tritt ein in dieses Menschen Seele, damit er verwandelt werde in die unsterbliche Gestalt im mächtigen und unvergänglichen Lichte!“ (Zauberpapyri, Wessely II, 39); ist erfüllt der ganze Hellenismus, dieser Durst nach den Erlösungen des Orients und Okzidents. Ἀμὴν, ἔρχου κύριε Ἰησοῦ. (Apoc. 22, 20.)

Der Mensch gehört von selbst dem geschlossenen Weltsystem an, von selbst ebenso dem Gotteszusammenhange — wie kommt es da, daß die Religion damit nicht zufrieden ist, sondern den Himmel stürmt? Weil sie nicht einfach Logik ist, sondern Lebensbewegung, kann sie offenbar nicht anders und verrät uns so, daß Erlösung, Gnade über den Menschen nicht wie ein mechanisch Wirkendes, sondern wie ein organisch Wirkendes kommen will, also in irgend einer Weise die Subjektivität des Menschen betrifft, sein Tun werden muß. Sonst müßte Religion mit der Tatsache, daß wir Gottes sind, zufrieden sein, auch wenn an uns weiter nichts sich begäbe. Gerade das Christentum aber, das den Gotteseindruck von Jesus her hat, will immer auch das Göttliche Jesu irgendwie in jedem Christen antreffen. So nennt die katholische Theologie den Gotteszusammenhang die gratia increata, das Göttliche aber, das sich am Menschen organisch begibt die gratia creata: dort ist Gott Subjekt, hier der Mensch — und der sachliche Grund zu dieser Scheidung liegt darin, daß der Mensch nie wirklich Gott werden kann, also das Göttliche in ihm nur menschliches Subjekt bekommen muß, aber gar nicht wird damit die Gnade entgottet, sonst wäre sie nicht mehr übernatürliche Gnade. Auch die gefallene Menschheit blieb und bleibt in der gratia increata, aber die gratia creata begibt sich nicht mehr so an dieser Menschheit wie vor dem Fall; Gottes Subjektivität bleibt, des Menschen Subjektivität betrifft kein Göttliches mehr. Durch die Erlösung und am Gotteseindruck des Erlösers setzt aber die volle Subjektivität des Menschen dem Göttlichen gegenüber wieder mit nie gekannter Macht ein. So nennt die Theologie Adams und Evas Gnade (d. i. gr. creata) gr. creatoris, die Gnade des Erlösten gr. redemptoris oder Christi; diese Unterscheidung geht also auf das Historische: so war es, so ist es mit der Gnade — laudetur Jesus Christus; nicht die Gnade selbst ist verschieden, sondern ihre Geschichte. Seit Jesus heißt die Erfüllung der Gnadensehnsucht: schließt euch an Jesu Reich an; die Gnade nun, sofern sie ihre Richtung auf Gründung, Mehrung, Ver-

wirklichung dieses Reiches in den anderen hat, wird gratia gratis data oder charisma genannt, um zu erklären: das Reich Jesu ist mehr als bloß die Summe der einzelnen Erlösten, es ist etwas Aktives, Werbendes, Tragendes; hingegen die Gnade in ihrer Richtung auf den Empfänger selbst heißt gratia gratum faciens. Wenn aber der Mensch die gratia gratum faciens, die eigentliche Gnade seiner Hoffnung und seines Trostes, wie ein bleibendes Merkmal seiner Unendlichkeitsteilnahme, seiner Übernatürlichkeit in sich hegt, so spricht man von gr. habitualis: spürt er sie aber in seinen Werken, Akten, Tätigkeiten, so heißt man sie gr. actualis. Das sind freilich nur menschliche Worte, aber religionspsychologische. Alles und jedes ist das Werk desselben Gottes, der seine endlichen Vernunftgeschöpfe möglichst zur Unendlichkeit erhebt; daß diese Geschöpfe äußerlich so mannigfaltige Schicksale durchlaufen haben, und daß sie innerlich täglich und stündlich wechselvolle Wirklichkeiten darstellen: das macht die Gnade zu allen diesen Mannigfaltigkeiten notwendig, und jedesmal schillert sie dann am menschlichen Subjekte in anderem Licht. Je intensiver also ein Mensch die Gnade erfährt, desto mehr Einteilungen wird er brauchen, um alle ihre Wunder schildern zu können. Z. B. war es die gleiche Gnade, die Adam besaß, die wir genießen,: und doch, Adam steht uns vor Augen als gänzlich unverwundeter Natur, wir aber sind vulnerati in naturalibus: so mußte bei Adam die Gnade einfach und mächtig zur Übernatürlichkeit erheben — bei uns muß sie in vielen Fällen erst heilen, was verwundet ist: bei Adam gr. elevans, bei uns gr. medicinalis. Da der Mensch als Subjekt des Göttlichen dasteht, wenn die Gnade wirkt, so gibt eine Untersuchung des menschlichen Willensaktes neue Unterscheidungen; der Mensch w i r d Subjekt der Gnade: gr. operans; der Mensch i st Subjekt der Gnade: gr. cooperans; die Gnade vor allem Willensakt: gr. praeveniens und excitans; die Gnade, die den Willen fortdauernd innerviert: gr. concomitans und adjuvans; die Gnade, die auch den Gipfel des Werkes im schließlichen Beharren spendet: gr. subsequens oder finalis; das große Rätsel, daß die Gnade nicht jeden zum Gipfel des Beharrens führt, wird so ausgedrückt (nicht gelöst!): gr. sufficiens in allen, gr. efficax in den Beharrenden; endlich die Gnade als ewiges Glück ist visio beatifica, fruitio Dei, die μεγάλη θέα, die uns zu Göttern macht im Sinne des Dii estis et filii excelsi omnes.

Die lutherische Theologie verschmäht es vollständig, bei „Gnade“ etwas anderes zu denken als die gratia increata; also nur Gott, nicht der Mensch, kommt in jedem Falle als Subjekt in Betracht. Ausdrücklich verwirft die Konkordienformel (Sol. Decl. Müller 624) den Satz: quod non Deus ipse, sed dona Dei duntaxat in credentibus

habitent. Gnade ist hier: Dei misericordia, dilectio et favor, quo credentes in Christum complectitur (Gerhard, Loci Theologici, Tom. III. p. 309 no. 18). Das hat den großen Vorzug, daß so jeder Schein vermieden wird, als sei die Gnade eine, wenn auch im Himmel bereitete, Ingredienz (das lehnen auch die katholischen Theologen völlig ab, aber sie wagen es um der eingehenden Untersuchung des Gnadenlebens willen, jenen Schein auf sich zu laden!): es ist alles persönliche Wirksamkeit Gottes an menschlichen Persönlichkeiten. Es hat diese Art aber auch einen großen Nachteil: sie beschreibt etwas sich im Menschen Begebendes von Gott aus, während doch Gott ein Geheimnis, der Mensch hingegen einigermaßen durchschaubar ist; und sie muß dennoch die von Gott ausgesagte misericordia, dilectio et favor am menschlichen Beispiel studieren, erreicht also doch die Art Gottes nicht; sie setzt der Religionspsychologie Schranken hinsichtlich des Gnadenlebens, indem sie dasselbe am liebsten nur nach den Aussagen der Schrift (die in diesem Falle doch auch Psychologie keineswegs ausschließen wollen) darstellen möchte; sie schiebt die ganze Frage nur in den Menschen hinein und läßt sie dort unentschieden, nämlich, was sich nun unter dem favor Dei am Menschen selbst ereignet, wie er, der Mensch, im favor Dei er selbst ist! Der Mensch geht doch nicht unter! Und der Mensch ist nicht Gott, auch in der Einwohnung Gottes nicht; also muß das, was am Menschen unter dem Einfluß Gottes sich begibt, als Göttliches und doch irgendwie auch Menschliches genommen werden, also als gratia creata beschrieben werden dürfen; mit gr. creata ist ja keine Ingredienz gemeint, sondern eben das Göttliche in seinem Eingehen in die Kreatur, in den Menschen. So wird offenkundig, daß beide Konfessionen dasselbe meinen, aber in der Art der Stellungnahme verschieden sind; denn auch die lutherischen Theologen lehren, daß die gr. per Spiritum sanctum inchoat novos motus im Menschen (Gerhard, l. c. 310), sie wollen nur davon keinen dirigierenden Gebrauch für ihr System machen aus ständiger Angst, es könnten diese novi motus als Grund unserer Geltung vor Gott erscheinen, deren Folge sie doch sind (so wie Joseph, sagt Chemnitz, bei Gerhard l. c., gratiam invenerit in oculis domini sui propter egregias virtutes, quas Potiphar animadvertebat in Josepho).

§ 19. Die aktuelle Gnade.

Das ganze unübersehbare Menschengetriebe ist ein Tätigsein, Handeln, Wirken; wer dieser ganzen Menschheit von außen in die Fenster schauen könnte, der müßte ein Gewirr von Entschlüssen,

Taten und deren Folgen erkennen, daß er darüber schwindelig würde. Wie ein Sprühregen von elektrischen Funken blitzt in Milliarden Menschengehirnen eine Erkenntnis auf, leuchtet über die Willensvermögen — Millionen Willen bleiben trotzdem ruhig und tatenlos, andere Millionen schnellen auf und gehen zur Tat über; und sowohl gemäß der Tatenlosigkeit als gemäß der Tat färbt sich jede Minute neu das Ganze dessen, was man das Leben der Menschheit nennt. Diese Färbungen kommen und gehen; aber mögen sie sein wie immer: in jeder Minute ist dies ganze menschliche Leben natürlich in seinen Antrieben, natürlich in seinen Entschlüssen, natürlich in seinen Taten, und natürlich in deren Folgen; d. h. es gehört zum geschlossenen Weltzusammenhang; d. h. es ist nicht wie bei Jesus, dessen Gotteseindruck seiner Christenheit Gewähr dafür ist, daß bei ihm das geschlossene Weltsystem durchbrochen war, ein Neues gesetzt und gewirkt wurde, Folgen bis in die Ewigkeit hinein erregt wurden, daher es von ihm heißt: empfangen vom Hl. Geiste, geboren von der Jungfrau, auferstanden von den Toten, aufgefahren zum Himmel, sitzend zur Rechten des Vaters. Christ sein, heißt in der Richtung Jesu denken und handeln; wie kommen auch wir denkend und wollend über den geschlossenen Weltzusammenhang hinaus? Wenn unser Denken selbst ein Akt ist, der mehr als Natur, der übernatürlich ist und so sich auf Übernatürliches richtet; wenn unser Wollen und Handeln in sich übernatürlich wird und übernatürliche Zwecke verfolgt!

Hier setzt das katholische Dogma von der aktuellen Gnade, der gr. actualis, der Gnade zum Handeln, ein. Ich soll nicht bloß Übernatürliches erkennen, mein Erkennen selbst soll übernatürlich sein, der Akt soll übernatürlich sein, daher gr. actualis. Ich soll nicht bloß Übernatürliches wollen, mein Wollen selbst, der Akt des Wollens soll übernatürlich sein. Mein Erkennen, mein Wollen sind nun aber vorübergehende Tätigkeiten: so vorübergehend wie diese Tätigkeiten ist darum auch die aktuelle Gnade. Sie kommt und geht. Die gr. actualis ist eine vorübergehende, keine bleibende Gnade. Sie ist eine übernatürliche Hilfe zum übernatürlichen Handeln. Aber sie ist eine innere Hilfe: und so trifft sie auf das Erkenntnisvermögen und auf das Willensvermögen. Die aktuelle Gnade ist also gratia intellectus und gr. voluntatis. Zunächst nun gr. intellectus; sie will und soll und kann den Erkenntnisakt übernatürlich machen und auf Übernatürliches lenken. Der Erkenntnisakt setzt bei uns natürlichen Menschen ein mit der Reizung der Sinne durch die Außenwelt; ein solcher Reiz trifft auf unser Auge, Ohr usw., und wird fortgeleitet ins Gehirn; wir haben hiemit eine Empfindung; die Empfindung wird in ihrer Ursache nach außen verlegt: Wahrnehmung; daraus kommt

dann die Vorstellung, aus der Vorstellung schließlich der Begriff durch Häufung von Merkmalen und Erfassen der wesentlichen Merkmale: jedes Merkmal ist eine eigene Vorstellung. Die Vorstellungen hinterlassen ein Erinnerungsbild; dieses Erinnerungsbild kann beliebig wieder hervorgerufen werden und taucht durch mannigfaltige Umstände wie von selbst wieder auf. Die Vorstellungen haben auch die Eigenschaft, gefühlsbetont, gefühlsgefärbt zu sein: und durch diese Gefühlstöne wirken sie auf das Begehrungsvermögen — es beginnt der Willensvorgang zu spielen. All das ist ganz natürlich. Seit Adams Tagen ist nun ersichtlich unser Erkenntnisvermögen mit mancherlei Mängeln behaftet, die nicht sein müßten. Daß diese Mängel nun von Fall zu Fall durch die Gnade als einer gr. medicinalis behoben, geheilt erscheinen, das macht den Erkenntnisvorgang noch gar nicht übernatürlich; nicht einmal den Zweck hat die gr. medicinalis, einen zum Gelehrten, zum Denker zu befähigen, der es vorher nicht war; vielmehr den Zweck allein, den Erkenntnisvorgang so zu heilen, daß er der von der gr. actualis im Hauptzweck zu leistenden Übernatürlichkeit fähig wird — daß er nachher (dies „nachher" logisch verstanden, nicht zeitlich) übernatürlich zu arbeiten nicht unfähig sei propter defectus naturales! Der Erkenntnisvorgang ist also nicht dann schon in der gr. actualis, wenn er in seiner Natürlichkeit möglichst vollkommen wird! Das haben aber etliche bedeutende Theologen gemeint. So vor allem Joh. v. Kuhn, der 1887 verstorbene Tübinger Dogmatiker; nach ihm ist die Gnade eben die Vollendung der sittlichen Persönlichkeit. Er sagt: „Ist die sittliche Freiheit nur gelähmt, erstorben, so braucht sie nur aus ihren Banden befreit, zu frischem Leben erweckt zu werden." Spricht Kuhn hier auch vom Willen, so versteht sich doch die Anwendung auf den Intellekt von selbst; nämlich die sanatio durch die Gnade hat bei Kuhn die Hauptbedeutung, die elevatio ins Übernatürliche wird leichthin behandelt. Und doch: nur diese elevatio kann uns helfen! Indes hat Konstantin v. Schäzler mit Unrecht Kuhn vorgeworfen, Kuhn l e u g n e die elevatio; das tat Kuhn nicht; er glaubte sie bloß erreichen zu können durch die sanatio. Alois v. Schmid, der Münchener Apologet, erstand damals Kuhn als Verteidiger. Schmid schrieb: „Die Gnade ist nach Kuhn sofort zwar keine Bereicherung oder Erhöhung des natürlichen, d. h. substanziellen Vermögensstandes der Kreatur. Sie verleiht nach ihm kein neues übernatürlich-substanzielles Erkenntnis- und Willensvermögen zu dem schon vorhandenen natürlich-substanziellen Erkenntnis- und Willensvermögen hinzu; wohl aber verleiht sie den letzteren zum Behufe eines ergiebigeren und wirksameren G e - b r a u c h s ein neues akzidentelles Können, ein neues akzidentelles

Vermögen des facilius posse oder des simpliciter posse oder eine neue akzidentelle Kraft, welche dieselben zum Glauben an die vorgelegte göttliche Offenbarung und zum Wollen und zum Vollbringen des Guten hinbewegt, geneigt macht und fort und fort antreibt." (Vgl. Schäzler, Neue Unters. 73.) Die Frage ist also die: gibt die aktuelle Gnade in unserem Falle unserem Erkenntnisvermögen ein neues Erkenntnisvermögen höherer Art hinzu oder erfaßt sie bloß das alte Erkenntnisvermögen und befähigt es zur Erfassung übernatürlicher Erkenntnisse? Kuhn und Schmid sagen, die aktuelle Gnade gibt uns selbstverständlich kein neues substanzielles Erkenntnisvermögen, nein, sie heilt und kräftigt das alte so, daß es nunmehr der Übernatürlichkeit fähig wird; sie umschreiben dann diese Übernatürlichkeit sofort: darin besteht sie, daß dieses Erkenntnisvermögen nun fähig ist, die göttliche Offenbarung zu ergreifen. Mit anderen Worten: die im Menschen vorhandenen Erkenntniskräfte reichen nach Schmid-Kuhn zu übernatürlichen Resultaten aus, wenn die aktuelle Gnade sie einfach heilt und in der Anwendung unterstützt. Nach Schäzler reichen sie aber nicht aus, sondern bleiben trotz Heilung und Unterstützung was sie sind: natürlich! Aber Schäzler will auch kein neues übernatürliches Erkenntnisvermögen zum alten natürlichen hinzufügen, sondern nach ihm faßt die gr. actualis das natürliche Vermögen und hebt es in eine höhere Lage, in die übernatürliche Lage, macht das Vermögen selbst übernatürlich und innerviert dann erst recht fortdauernd den Erkenntnisakt; dennoch vorübergehend, dennoch indem das natürliche Vermögen bleibt, also doch so, als wäre zum natürlichen Vermögen ein neues übernatürliches hinzugekommen: nur mit Worten wird das abgelehnt. Die Kontroverse kann sonach so umschrieben werden: beide Teile sind einig darin, daß Gottes Wirksamkeit im Menschen so vor sich geht, daß der Mensch selbst Subjekt dieser Wirksamkeit wird; daß also gr. creata gilt; Schmid und Kuhn sagen aber nun weiter: der Mensch ist Subjekt des Gnadenlebens mit seinen natürlichen Vermögen; Schäzler sagt: nein, mit seinen vergöttlichten Vermögen. Hier also: der Mensch leistet übernatürliche Erkenntnis, weil seine geheilte und gekräftigte natürliche Erkenntniskraft Übernatürliches fassen kann (Schmid und Kuhn); der Mensch leistet übernatürliche Erkenntnis, weil seine natürliche Erkenntniskraft in übernatürliche verwandelt ist durch die gr. actualis (Schäzler). Es ist gar kein Zweifel, daß Schäzler die einzig dem katholischen Dogma entsprechende Fassung gibt; denn nur in seiner Art kommt ein wirklicher Gnadenakt, ein wahrhaft übernatürliches Handeln zustande, bei dem zwar der Mensch Subjekt ist, aber die Aktion göttlich bleibt. Vorausgesetzt, daß man im Schema der scho-

lastischen Vermögens-Psychologie denkt; Kuhn und Schmid tun dies nicht, sondern lassen z. B. das „Erkenntnisvermögen" mehr oder weniger ein Wort sein, erst der Erkenntnisakt ist wirkliches Erkenntnisvermögen. So würde Schmid-Kuhn zur modernen Aktualitätspsychologie stimmen; aber da die Psychologien wechseln (Vermögenspsychologie, Assoziationspsychologie, Apperzeptionspsychologie), so ist es für eine reinliche Darstellung der religiösen Meinung des Dogmas unumgänglich, die scholastische oder neuscholastische Psychologie, als die Ursprungspsychologie des Dogmas, zu verwenden.

Zweierlei ist demnach auseinanderzuhalten. Die aktuelle Gnade gibt fürs erste eine Wirkung, die auch ohne übernatürliche Gnade möglich wäre; d. h. die Gnade hebt zunächst Mängel auf, steigert die Lust, die Kraft, die Leichtigkeit des Aktes: aber ganz in der natürlichen Sphäre; so, wie es auch schon von Natur sein könnte, wäre nicht so mancher natürliche Mangel da. Fürs zweite aber erfaßt die Gnade Vermögen und Akt dermaßen, daß nun das Göttliche den Primat hat, aber nicht neben der Natur, sondern in der Natur, durch die Natur, die in der potentia oboedientialis eine facultas passiva zur Übernatur, zum Göttlich-Neuen trägt. Im Bilde gesprochen: die Gnade fließt auf die potentiae oboedientiales unserer natürlichen Vermögen und Kräfte ein, und indem sie diese pot. ob. anfüllt mit Übernatürlichkeit, assimiliert sie sich organisch Vermögen und Kräfte und macht sie übernatürlich zum übernatürlichen Handeln, zum vorübergehenden Akte — alles für den und den Fall, Akt, Gnadensturm. Der zweite Einfluß also ist nicht mehr so, daß auch ohne die Gnade an und für sich geradesoviel geleistet werden könnte — wenn nur keine Mängel wären — nein, der zweite Einfluß befähigt zu etwas ganz Neuem, zu etwas, was ohne die Gnade nie, in keiner Weise, in keinem Grade geleistet werden kann. Man nennt (sehr mißverständlich allerdings) die erstere Wirkung der Gnade die moralische, die zweite die physische — wobei „physisch" absolut auf das Überphysische, Übernatürliche geht. Die moralische Wirksamkeit versteht man vielleicht aus folgendem Vergleich: Fichtenholz ist weniger hart als Buchenholz; darum gibt Fichtenholz weniger Wärme als Buchenholz; die moralische Wirksamkeit der Gnade wäre nun einem Verfahren zu vergleichen, die tatsächliche Härte des Fichtenholzes zu erhöhen; so zu erhöhen, wie andere Holzarten sie ohnehin haben: dabei wird dem Holze nichts mitgeteilt, was nicht schon Holz wäre, sondern es bleibt alles auf der alten Linie. (Erst wenn ich das Feuer über das Holz bringe, kommt etwas wahrhaft Neues, etwas physisch Neues tritt hinzu, ein physische Wirksamkeit wird ausgeübt.) Der moralische Einfluß der Gnade bringt nur die alten Kräfte in höhere Härte-

grade, der physische Einfluß aber bringt etwas Neues. Und wie die potentia oboedientialis des Holzes vom Feuer benützt wird, um es zu lauter Feuer zu machen, so wird von der Gnade die pot. ob. der menschlichen Natur benützt, damit sie lauter Übernatur werde; darum physischer Einfluß, weil er auf die *φύσις* als solche geht; dabei wird aber die *φύσις* nicht vernichtet, sondern bleibt, ist ja aufs beste geheilt. Mit anderen Worten: das Dogma spricht nicht von Gnade, um die Natur des Menschen zu vernichten oder auch bloß auszuschalten, vielmehr soll sie durch die Gnade ihre Selbstheit wieder finden — anderseits soll aber auch kein Zweifel bleiben darüber, daß die Gnade etwas ganz anderes ist als alle Natur es kann und könnte, ein Neues, Göttliches. So muß man, um dies Ineinander völlig zu beschreiben, in unserer menschlichen Art des Nebeneinander von einer zweifachen Wirksamkeit der Gnade sprechen, der moralischen und physischen, von einer doppelten Kausalität der Gnade, die einerseits medicinalis oder sanans ist, anderseits elevans. Gemeint ist ein und dieselbe Gnade, derselbe Akt, dieselbe Wirklichkeit.

Als gr. intellectus nun gibt die aktuelle Gnade moralisch: die große Leichtigkeit der Erkenntnis, die für Weisheit, nicht für Wissenschaft als solche, charakteristisch ist; Freude an dahin gehörigen Erkenntnisakten; Ausblicke und Einblicke intuitiver Art. Physisch gibt die aktuelle Gnade dies: auf einmal gelingt, was der Natur nie gelang, ein Haben und Sehen und Einbauen des Ewigen, wo man vorher nur Natur konstatierte; ein Gläubigwerden, wo vorher nur Neugier oder Gelehrsamkeit war; ein Erfassen von Zusammenhängen mit Gott, die Märchen schienen. Gr. illustrans, illustrationis sagt man daher.

Als gr. voluntatis gibt die aktuelle Gnade moralisch dem Willen eine eigentümliche Frische zur Betätigung; wie ein junger Riese reckt sich der Wille: er kann nicht schlaff bleiben, er muß heraus und Taten vollbringen, gibt ferner dem Willen eine Freudigkeit zum Handeln, die beglückt; macht das Willensziel so reizend als nur möglich; macht den Willen wagemutig zum Guten, zum Besten. Mit all dem ist aber Vorbereitung auf den übernatürlichen Akt gemeint, nicht Willensathletik; der Zöllner im Tempel ist gewiß kein moralischer Athlet, vielmehr ist dies der Pharisäer: aber der Pharisäer wird verworfen, der Zöllner gerechtfertigt. Es kommt also der Gnade auf etwas anderes an: eben auf die Herausarbeitung des Willens zu übernatürlichen Akten. Die Übernatürlichkeit ist dermaßen die Hauptsache, daß der Zöllner mit seiner abgebrannten Moralität ein besseres Material für die Gnade ist als der Pharisäer mit seinem stolzen Neubau von Moralität — „wie weit bist du potentia oboedientialis?“ das ist die

Frage. Im übrigen „kann Gott auch aus Steinen Kinder Abrahams erwecken.“ Welches ist dann der physische Einfluß der gr. voluntatis? Daß der Wille nun tatsächlich sich auf das Ewige richtet, wo er vorher nur Natürliches suchte; daß er dies Ewige, Übernatürliche mit ganzer Kraft ergreift als das Wichtigste; daß er eine Mächtigkeit und Neuartigkeit hat, die jenem Übernatürlichen wahrhaft kongenial ist. Vor dem Tage von Damaskus hatte Paulus im Wandel der Jesus-Leute nur Schaden und Schande gesehen, Ausrottung geschnaubt; nun, vor Damaskus, betet er an, wirft sich nieder, beugt sich und will Neues! In derselben Richtung hatte vorher sein natürlicher Wille „Nein“ geglüht — nun glüht er „Ja“. Ein Ja der Ewigkeit. Ein anderer Geist ist in ihm: darum nennt man diese aktuelle Gnade, die auf dem Willen geht, gr. inspirationis.

Selbstverständlich will mit all dem nicht die Gnade Gottes nach Rezepten zerteilt werden, sondern gr. illuminationis und inspirationis sind ein und dieselbe Wirksamkeit Gottes, aber beschrieben am Menschen und seinen Erfordermissen. So kann man ruhig auch noch eine Gnade für das Gemüt unterscheiden, so bald sicher ist, daß das Gemüt im Menschen neben Verstand und Wille zu konstatieren ist. Aus dieser Sachlage ergibt sich der Schluß: was das Dogma aktuelle Gnade nennt, ist etwas auf den ganzen Menschen Bezügliches, ist ein vorübergehendes Ewigwerden der ganzen Persönlichkeit zum Handeln im gegebenen Falle (aber nicht etwa eine neue Qualität des Menschen, sondern Wirksamkeit, Hilfe Gottes am Menschen). In der aktuellen Gnade muß auch ein punktuelles Ereignis am Kräftesystem „Mensch“ zur Erregung des ganzen Menschen, zur Erregung seiner Persönlichkeit werden. Immer ist es der ganze Mensch, auf den die Gnade geht, darum das Tridentinum (Sess. VI. de justif. c. 5), die Gnade im Zentrum des Menschen wirksam sieht: tangente Deo cor hominis. Sonst wird die aktuelle Gnade gern als ein trahere Gottes nach Joh. 6, 44 (ἕλκειν, ἑλκύειν, „locken“) beschrieben: auch diese Art wie die vorige ein Bild für die Erfassung des ganzen Menschen.

Ist so die aktuelle Gnade Wirksamkeit Gottes und erfaßt sie den ganzen Menschen, so ist sie schon vor dem Menschen da, ist gr. praeveniens oder antecedens, und es heißt von ihr: agit sine nobis. In der Tat gehen auch die Wurzeln gr (gratia vgl. genu), χρ (χάρις vgl. χαλάω), gn (Gnade), חן (חֵן) auf die Liebesmacht der Gottheit. Man mag gleichnisweise wieder an jenes Verfahren zur Erhöhung des Härtegrades von Fichtenholz denken: das Verfahren hat keinen Wert, so lange es sich nicht wirklich am Fichtenholze betätigt; umgekehrt ist es aber nie und nimmer das Fichtenholz selbst, das dieses Verfahren

heranzieht, es anfängt und praktiziert: sondern das Verfahren kommt, das Verfahren ist das Erste, das sine ligno als ein praeveniens, aber in ligno beginnt. So ist das sine nobis der gr. praeveniens zu verstehen. Alban Stolz erzählt einmal, wie er eines Tages in sich den Wunsch vorfand: „wenn doch mein Vater sterben würde!" — das war aber keineswegs sein wirklicher Wunsch, das war bloß ein Vorgang in ihm, ein actus hominis, aber kein actus humanus; als er alsbald sich sagte: „ja lieber Gott, wie kann ich denn so etwas denken," da war dies nun ein actus humanus, da war er dabei. Beim actus hominis handelt es sich genau so um vitale Akte im Menschen wie beim actus humanus, aber der actus hominis ist sine nobis, der actus humanus hingegen cum nobis. So mögen wir sagen: die gr. praeveniens wirkt zunächst einen actus hominis! In der Tat: mitten in der Arbeit, im Vergnügen habe ich plötzlich den Wunsch in mir: „nun möchte ich beten" — der Wunsch ist einfach da, ohne daß ich etwas dazu tat; es ist gar nicht abzusehen, wieso ich jetzt darauf komme: actus hominis, gr. praeveniens. Wohl mir, wenn ich diesem sanften Gnadenrufe folge, dem excitare der gr. praeveniens tatsächlich nachgebe: dann erkenne ich, daß die gr. praeveniens für mich wahrhaft gr. excitans ist und alsbald beim wirklichen Gebete gr. adjuvans. Man kann auch sagen: das operari der gr. praeveniens ist als ein cooperari zu beschreiben, sobald das menschliche Subjekt aktiv geworden ist: gr. operans und cooperans; der Akt soll übernatürlich sein (gr. operans), aber nicht Gott, sondern ich soll das Subjekt dieses übernaürlichen Aktes sein (gr. cooperans). Es kann sein, daß ich hell und schön den Wunsch in mir finde: „nun möchte ich beten" — und dennoch sage ich mir: „nein, ich will arbeiten, spielen": daraus wird dann klar, daß aus unbekannten Gründen mein Ich nicht Subjekt der Gnadenwirkung wurde; wir empfinden in solchen Fällen aber etwas, was aussieht, als wären wir selbst schuld daran, daß das operari und excitare der Gnade erfolglos blieb — ein Geheimnis, denn wir können doch nicht eigentlich die Gnade erfolglos machen! Anderseits kann es nicht an der Gnade liegen, daß sie einmal Erfolg hat, ein andermal nicht: es ist also keine Lösung dieses Geheimnisses, sondern eine Beschreibung des tatsächlichen Verlaufs, wenn im Falle des Erfolges die Gnade gr. efficax, im Falle des Nichterfolges gr. sufficiens, sed non efficax genannt wird. Auch das ist nur eine Praxis, keine Theorie, daß man jenem Schuldgefühle entsprechend die Regel aufstellt: „wirke mit der Gnade, dann wird sie nicht erfolglos sein, und schreibe die Erfolglosigkeit der Gnade dir selbst zu!" Praktisch und psychologisch ist ein anderer Weg gar nicht möglich; nur in der Theorie kann man

alles der Gnade zuschieben, weil man weiß, daß sie Gottes Wirksamkeit ist — da sie aber am Menschen geschieht, ein Nichterfolg ein Schuldgefühl des Menschen erregt, ist praktisch die Lage die, als liege es am Menschen, ob die aktuelle Gnade bloß sufficiens bleibt oder efficax wird. Derselbe Zwiespalt tritt nochmal auf: der Akt kann begonnen und doch nicht vollendet werden, was ist schuld daran? Ein andermal wird er vollendet, wieso? Im letzteren Falle beschreibt man die Gnade als subsequens oder finalis. Immerhin ist das alles Religionspsychologie, Theologie — Dogma ist nur, daß es eine aktuelle Gnade für Intellekt und Willen gibt.

§ 20. Die habituelle Gnade.

Nicht derjenige ist das Ideal, der mächtige Taten von Zeit zu Zeit vollbringt, dessen Charakter aber sonst in allen Schattierungen schillert: nein, das Ideal ist erst der, dessen Charakter so fest und sicher ist, daß man seine herrlichen Taten aus ihm geradezu emporblühen sieht. So ist auch das Idealbild eines begnadeten Menschen nicht die Übernatürlichkeit vorüberrauschender Akte, sondern die Festigkeit und Ruhe einer in Gott gegründeten Persönlichkeit; so einer ist freilich voll von aktuellen Gnaden, gewiß, aber sein tiefster Grund ist die habituelle Gnade, die Übernatürlichkeit als Zustand, als Charakter, als habitus. Wir denken an Franz v. Assisi, an den vierten Evangelisten, an irgend einen Heiligen, der uns entzückt — gestehen wir, daß es nicht die Zahl der Akte ist und die Größe der Akte, was uns anzieht, sondern die ganze Haltung, der Charakter, die Ruhe und Innigkeit, die uns aus dem ganzen Wesen des Heiligen entgegenleuchten! Wir vergleichen eines der modernen Lebensbücher, etwa von Trine oder Emerson mit der Imitatio Christi: bei den Amerikanern Tat an Tat, Aufruf zur Tat; recht; aber wie Gold gegen schmetterndes Blech ist hiegegen die Ruhe des wahrhaft gottesvollen Standpunktes der Nachfolge Christi. Aktuelle Gnaden — habituelle Gnade; denn ist uns Christen schon die Güte der Einzelakte, ja ihr Zustandekommen Gnade, so erst recht der in Gott gegründete Charakter.

Die aktuelle Gnade ist vorübergehend, die habituelle bleibend. Gnade ist aber das übernatürliche Werk Gottes an uns Menschen; hier also ein bleibendes Werk Gottes an uns Menschen; weil in creaturis: eine bleibende gr. creata, bleibende Übernatürlichkeit unseres Wesens, unserer Seele, unseres geistigen Grundes. Wiederum erhalten wir kein neues Wesen, keine neue, zweite, übernatürliche Seele zur ersten hinzu (wie bei der aktuellen Gnade kein neues

Vermögen), aber es ist so, als hätten wir eine neue Seele erhalten, bloß daß die alte Seele bleibt, gratia supponit naturam; durch die habituelle Gnade wird nicht in mir etwas anderes, sondern ich werde übernatürlich, ich selbst, so wie ich von Natur bin! Und nicht geht meine Natur dabei zugrunde, sondern sie wird erhöht, durchglüht, befeuert: vorher war sie bloß Brennmaterial, jetzt ist sie wirkliches Feuer. Und ich bin Subjekt dieses Zustandes; er ist mein So-sein, also in einem entfernteren Sinne immerhin meine ποιότης, meine qualitas; zwar keine qualitas wie meine anderen qualitates, sondern dauernde Wirksamkeit Gottes an mir, die als ein consortium divinae naturae gepriesen wird, also nichts mir angeborenes, nichts in mir gewachsenes, nichts gewordenes von Natur, nichts von mir erworbenes, sondern ganz von Gott gewirkt, qualitas infusa, eingegossene Qualität.

Mit dem Begriffe der qualitas infusa a Deo ist eine Höhe erreicht, die zweierlei ein für allemal deutlich macht: die gr. habitualis ist ganz Wirksamkeit Gottes — aber ganz im Menschen, der Mensch ist Subjekt. Selbstverständlich darf diese Gnadenwirksamkeit Gottes nie als abgeschlossen genommen werden, sie ist fortdauernd, entfällt nie den Händen Gottes, besteht nie von selbst — und dennoch wird der Mensch ihr Subjekt, weil sie organisch wirkt. Also qualitas ist bloß der Hilfsbegriff, der beides, Göttliches und Menschliches, so vereint, daß der Mensch als Subjekt des Gnadenlebens erscheint; qualitas ist keine Entdeckung, aus der man neue Schlüsse ziehen darf, sondern der am wenigsten unzulängliche Name für die Begebung des Göttlichen am Menschen, vom Menschen aus gesehen. Sobald man qualitas aber frischweg als Entdeckung nimmt, lauern viele Gefahren dahinter; die gr. habitualis erscheint dann leicht als Sache, als ganz feines Ingrediens, unabhängig von Gott; der zu allen Zeiten geübten Gnadenauffassung fast oder ganz materieller Art steht die Tür offen. Darum hat der Protestantismus es auch hier abgelehnt auf den Menschen zu sehen: er sieht nur auf Gott. Kirn z. B. (RE Artikel „Gnade") bezeichnet es als den hervorstechendsten Vorzug der protestantischen Gnadenlehre, daß sie in der habituellen Gnade keine qualitas infusa sehe, überhaupt keine qualitas, sondern die persönliche Huld Gottes. Kirn sagt wörtlich: „Der letzte Zug in diesem evangelischen Verständnis der Gnade ist es, daß dieselbe auch nicht mehr als qualitas infusa, sondern als persönliche Huld Gottes gefaßt wird ... Damit ist die sachliche Vorstellung von einer Gnade als einer eingegossenen Kraft im Prinzip überwunden und ihr persönlicher Charakter wiederhergestellt, wie er der persönlichen Weise der Heilsordnung im Glauben entspricht." Tröltsch (Prot. Christt.

und Kirche i. d. Neuzeit 439) formuliert es so: „Die Gnade als Spendung der Kirche und als Regulator des christlichen Lebens in dem Auf- und Niederschwanken der Würdigkeit, das ist auch die Idee der Reformatoren. Sie haben die Gnade in all ihren Funktionen als Mittelpunkt des kirchlichen Erziehungs- und Erlösungssystems belassen, nur ihren Inhalt anders gedeutet. Sie ist, wie Melanchthon klassisch formulierte, nicht medicina, sondern favor; nicht eine sakramentale res, die mit allerhand Vorbereitungen und Dispositionen wie ein Zauber empfangen wird, sondern Offenbarung der sündenvergebenden Liebesgesinnung Gottes, die nichts verlangt als Annahme und Vertrauen; sie ist nicht Sache, die sachlich wirkt, sondern Gedanke, der gedanklich und gefühlsmäßig wirkt; sie ist Gesinnung, die Gesinnung verlangt. Von da aus ist der katholische Gnadenbegriff umgebildet und alles getilgt, was aus dem dinglichen Eingießungscharakter folgt, und was dem gedanklichen Charakter einer Gewißmachung über unsere Sündenvergebung widerspricht." Nun ist gar kein Zweifel, daß die protestantische Fassung jedes dingliche Mißverständnis der Gnade ausschließt; bloß das ist nicht richtig, daß die katholische Fassung die Dinglichkeit festlegen oder auch nur empfehlen wolle, im Gegenteil, in der Absicht, die dingliche Annahme zu negieren, weiß sie sich mit der protestantischen einig; sie hat bloß den Nachteil, die altererbten Ausdrücke, die oft stark nach der Dinglichkeit sehen, zu ihrem Behufe gebrauchen zu müssen. Deshalb hat wohl Stattler, Jesuit zu Sailers Zeiten, Verfasser eines Antikant, kurzerhand erklärt, die habituelle Gnade sei keine Qualität der Seele, sondern nichts als ein decretum Dei benevolum et efficax! Auch der Bonner Theologe Hermes nahm die Gnade als Wohlwollen Gottes gegen die Menschen: wer dieses Wohlwollens teilhaftig bleibt und in ihm fortdauernd wirkt, der hat dann die eigentliche habituelle Gnade. Ebenso denkt der Freiburger großen Andenkens, Hirscher, der es direkt ausspricht, daß mit einem dinglich-selbständigen Gnadenbegriff die Religion unmöglich werde, weil das Volk dann in Aberglauben und Vertrauen auf massive Wirksamkeit der Gnade versinkt. In der Tat: hätte es doch nie eine dingliche Auffassung der Gnade gegeben, nie eine Theologie, die so etwas verschuldete, nie Ausdrücke, in denen so etwas als erblicher Keim sich forterbte! Und möchte doch jeder Theologe und Geistliche es als conditio sine qua non christlicher Lehre nehmen, solchem Übel Weg und Wachstum zu verlegen! Der protestantische Gnadenbegriff des favor gratuitus Dei ist echt christlich und katholisch. Aber er hat den Nachteil, daß er nichts besagt über das, was am Menschen vor sich geht, wenn der Mensch im favor Dei lebt! Das ist eben wieder der Vor-

*

teil der katholischen Fassung, daß sie die Augen auf den Menschen der Gnade richtet; indem sie das donum beschreibt, macht sie den Frommen die Gnade vertraut, gibt ihnen eine Gnadenlebenskunde, erreicht eine Popularität der Gnade, die diese zum Bestandteil des alltäglichen Bewußtseins erhebt; hingegen der hohe protestantische Gnadenbegriff, der nur auf Gott schaut, wird eine Burg in den Wolken für Ausnahmsstunden. Darum Kirn: „Eine Hauptaufgabe der evangelischen Theologie liegt darin, das aus dem favor gratuitus Dei entspringende donum gemäß dem evangelischen Begriff der Gnade zu bestimmen.“ Schlatter (Der Dienst d. Christen, 1897) hat einen Anfang gemacht; Gnade ist ihm totale Tilgung des Bösen und Entfaltung des Guten im Menschen; dennoch nicht qualitas, denn dieser neue Tatbestand „wird nicht dem Bestand unsers Wesens und Lebens einverleibt, so daß wir sie als fixiertes Eigentum besäßen“ (37), sondern ist täglich Ziel, Aufgabe. Der Lebenslauf des Menschen der Gnade „bleibt eine Bewegung, die unablässig in ihr Ziel fährt, doch sich nicht in demselben hält und ruht, sondern Bewegung bleibt, somit immer wieder unter ihrem Ziel sich findet und sich aufs neue in dasselbe erheben muß, aber auch erhebt.“ Also das, was man katholischerseits als Lauf der aktuellen Gnade ansieht, bloß daß hier tatsächlich die habituelle Gnade gemeint ist und die Wirkungen eben des dauernden favor gratuitus Dei beschrieben werden; statt der starren qualitas die *δύναμις*. In dieser Richtung müßte es auch der katholischen Theologie gelingen, eine Gnadenschilderung zu entwerfen, die die Gefahren der qualitas abschneidet — und dennoch so populär bleibt wie die qualitas. (Denn was nützt religiös der raffinierteste Satz, wenn er nur Geheimsprache und Geheimdenken der Theologen zu sein vermag!) Der Weg über die qualitas hinaus ist auf katholischer Seite frei; z. B. Kleutgen sagt (Specht, Dogm. II 27): „Als ganz gewisse Lehre kann man nur beweisen, daß die Seele, wenn sie aus Gott wiedergeboren wird, eine von den vorübergehenden Gnadenwirkungen verschiedene, in ihr fortdauernde Gabe der Heiligung empfängt; ob aber diese Gabe nur ihre Kräfte oder ihr Sein vergöttliche, ob sie überhaupt mit dem Namen habitus oder anders zu benennen sei, darüber haben wir mehr oder weniger wahrscheinliche Meinungen.“ Es ist durchaus kein Dogma, daß die habituelle Gnade die Liebe sei, aber ein Weg scheint sich da aufzutun; man muß mit Röm. 5, 5 einsetzen: „Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unseren Herzen,“ nämlich die Liebe, die Gott zu uns hat. Also Gottes Liebe zu uns, der favor gratuitus Dei (vgl. I. Joh. 4, 10), ist die göttliche Wirksamkeit an uns; ihr donum aber ist die dadurch in uns gepflanzte Gegen-

liebe. Liebe zu Gott muß sich aber zur Nächstenliebe entfalten nach I. Joh. 4, 12, und diese Liebe ist mit anderem Wort die Wiedergeburt in esse, I. Joh. 4, 7. So ist das donum reichlich geschildert. Wichtig ist dabei: Gott hat seine Liebe in Jesus kundgetan, sünderversöhnend, I. Joh. 4, 10: also wird unsere Gegenliebe als Liebe zu Gott Liebe zu Jesus sein, die in seiner Nachfolge aktiv ist, so daß wir eine Art Jesus werden und so ein consortium divinae naturae (II. Petr. 1, 4) haben. Eben diese Nachfolge Jesu aus Liebe zu Jesus, zu Gott, ist das neue Leben: darin liegt alles beschlossen, was man außer der Liebe noch in der habituellen Gnade und mit der habituellen Gnade gesetzt sieht, Glaube, Hoffnung, Kindschaft Gottes, Schönheit, Gaben des Hl. Geistes und Tugendkeime aller Art. Diese, durch den favor gratuitus Dei gepflanzte Gegenliebe ist sachlich genau das, was Luther mit dem „Glauben" meint, der von selbst in Werke ausbrechen muß; oder was Schell (Dogmatik III 330) als „die übernatürliche Lebensfähigkeit, welche durch Gott um Christi willen dem gefallenen Menschen eingepflanzt wird: gratia Dei vita aeterna, für den Pilgerstand semen vitae aeternae" definiert. Bedeutsam für diesen Standpunkt ist die Tatsache, daß habituelle Gnade und caritas vom Konzil von Trient aufs engste zusammengedacht wurde: caritas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur atque ipsis inhaeret (Sess. VI. can. 7.), und daß erst der Römische Katechismus, der kein kanonisches Buch ist, den Ausdruck qualitas auf den Thron erhob.

Allerdings muß die Betonung des donum gratiae stets gepaart bleiben mit dem Blick auf Gott; man darf nicht im donum ein *κτῆμα εἰς ἀεί* verehren, das uns in uns selbst Genüge gibt — wir selbst sind durch das donum nur fähig, nun alles von Gott zu erwarten, alles in Gott gesichert zu sehen, unser Leben von Gott retten zu lassen. In dieser Hinsicht ist auch für den Katholiken die Theologie Erich Schaeders überaus lehrreich.

2. Teil: Die Gnade im Verhältnis zur sittlichen Tätigkeit des Menschen.

§ 21. Gnade und Freiheit.

Die Frage, ob der Mensch einen freien Willen hat oder nicht, möge die Psychologie lösen; für die Religion wie überhaupt für das Leben steht die Sache so: wir haben einen Willen, wir können ihn erziehen, wir möchten ihn auf der Höhe haben, wo das Gute ihm

sicher gelingt. Kalthoff (D. Zeitalter der Ref. 148) hat Recht: „Über der Kirchenfrage steht die Lebensfrage, . . . vor dem tätigen, schaffenden Willen, der lebendige Früchte zur Reife bringt, der alles, was in ihm schlummert, zum Wachstum und Leben erweckt, verstummt (die) Schulfrage, da wird Luther und Erasmus, Protestant und Katholik eins: den Willen gilt es lebendig zu machen, daß er alle seine Lebenskräfte, seine Vernunft, seine Liebe zu Taten gestaltet, und für alle Menschenwerte das Wort entscheidend wird: an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen." Demnach ist uns jede Philosophie des Willens wertvoll, die uns zur Ausnützung, Erziehung, Erhöhung des Willens anleitet. Nicht nach Indeterminismus und Determinismus suchen wir, sondern nach Hilfe; erfahrungsgemäß fanden wir sie reichlicher bei den Indeterministen als bei den Deterministen, aber das muß ja nicht so sein. Von den Modernen leistet das Größte Eucken; es ist nicht wahr, findet er, daß der Mensch bloß in diesen geschlossenen Weltzusammenhang eingekapselt ist: er gehört vielmehr zwar dieser Welt an, aber nicht ausschließlich, er gehört auch noch einem größeren Zusammenhange an, er ist Bürger zweier Welten, ja er ist der Durchgang und das Zusammentreffen dieser beiden Welten; und während er in dem einen Zusammenhange unfrei ist, ist er frei im anderen, großen, überragenden. „Wir sehen im Menschen zwei Welten, ein Reich mechanischer Verkettung und eine bei sich selbst befindliche Wirklichkeit, zusammentreffen, und zwar bildet seine Seele nicht bloß den Schauplatz der Bewegung, sondern sie selbst wird zur Entscheidung aufgerufen, nur durch selbsttätige Aneignung hindurch kann das Geistesleben auch an dieser Stelle zur Entwickelung gelangen" (Geistige Strömungen 368). Eucken gibt die oft schwere Verkettung unseres Willens zu, aber er meint mit Recht: „nur sei, weil unsere Freiheit beschränkt ist, sie nicht ganz und gar preisgegeben, nur sei nicht wegen der Unzulänglichkeit des menschlichen Urteils alle und jede moralische Bewertung verworfen. Das ist einmal das Schicksal des Menschen, daß größere Aufgaben in ihm aufsteigen als er zu lösen vermag. Sollen wir deshalb jenes Große als eine Illusion abschütteln, oder sollen die Kämpfe und Verirrungen selbst uns in der Überzeugung bestärken, daß doch hinter dem allem etwas steckt, und daß nicht verloren sein kann, was so gewaltige Bewegungen hervorruft?" Diese Freiheit des Menschen im Euckenschen Sinne ist durch das Kultur- und Geistesleben aller Zeiten evident erwiesen. Das Christentum allerdings erkennt eine noch höhere Freiheit am begnadeten Menschen: Gottes Gnade erlöst ihn aus der bloßen Freiheit der Kultur und des Geisteslebens zur Freiheit der Kinder Gottes, wo der Hl. Geist

in uns betet und wirkt und siegt — aber wo trotz alledem wir das Subjekt der neuen Tätigkeiten sind, sonst wäre es ja keine Freiheit! Zweifellos hat Eucken in seinem Entwurf des bei sich seienden Geisteslebens einen Schimmer jener christlichen Gnadensonne gesehen; als Philosoph nahm er alles für Welt- und Menschheits-Gegebenheit und -Begebenheit; es ist aber mehr, anderes als Welt und Menschheit allzumal, es ist Gottes Tat und Erbarmung, die des Menschen Tat und Sieg wird.

Der Mensch ist nicht bloß Glied dieses geschlossenen Weltzusammenhangs, sondern in ihm berühren sich zwei Welten, diese geschlossene, und die geistige, schrankenlose, ewige. Die Freiheit nun ist immer die höhere Welt im Menschen; die Gnade reißt aber dieses Stück höherer Welt im Menschen aus seiner Verstrickung heraus und gibt ihm Nachdruck und Glanz und Kraft; aber nicht so, daß nun durch die Gnade die Freiheit bloß graduell, bloß höher gehoben würde: sondern durch die Gnade wird die Freiheit wahrhaft übernatürlich, Gott ist nun das Zentrum, die Seele steht nicht mehr auf sich, und doch ist sie es, die steht; sie ist neu, anders geworden. Aber nicht wie ein Schicksal kommt dies Neue über uns, sondern wie eine Erfüllung, Erfüllung unserer potentia oboedientiales, meiner, deiner pot. ob., nicht also schematisch, vielmehr individuell, und so als Erhöhung schon vorhandener Freiheit; nicht ein neues Stockwerk, sondern das alte und das neue Leben ein einziges Leben, ein vitaler Akt, mein, dein Leben, mein, dein Akt. Der edle Jesuitentheolog Franz Suarez († 1617) stellte sich das so vor: wenn die Gnadenwirksamkeit Gottes auf unsere Seele trifft, dann geht durch den Impuls der Gnade das übernatürliche Leben unserer Seele aus der vorhandenen potentiellen Energie unserer Seele hervor. Selbstverständlich will Suarez nicht die Gnade ein Gewächs der Seele sein lassen, sondern Wirksamkeit Gottes, bloß Gottes, aber nicht eine Schöpfung ex nihilo, sondern psychologisch vermittelt, organisch verlaufend, nur für Gott faßbare Potenzen der Seele verwirklichend. So greifen die niedere und die hohe Freiheit ineinander. Esser drückt das (in Rel., Christent., Kirche I 337) so aus: Die übernatürliche Kraft der Gnade „setzt sich in die vitale Energie des Willens um: so entsteht ein Kraftprinzip, ein psychisches Kraftprinzip, in welchem Natur und Übernatur, Freiheit und Gnade sich derart durchdringen und kreuzen, daß der Heilsakt ebenso voll und ganz ein Werk der Gnade als des freien Willens ist; beide Faktoren verbinden sich in gegenseitiger Verschränkung zu einer geschlossenen psychischen Einheit, welche den Eindruck des Naturgemäßen, nicht der Vergewaltigung macht."

Thomas v. Aquin hat sich dies wieder anders zurechtgelegt. Die Freiheit ist nach ihm ja von Gott verursacht; also ist die Freiheit eine causa secunda, deren causa prima eben Gott ist. Wenn also die causa secunda wirkt, so kann sie das nur durch das Wirken der causa prima; was immer die causa secunda, hier die Freiheit, wirkt, ist zugleich Wirksamkeit der causa prima, Gottes: causa causae est causa causati, sagen die Scholastiker! Es ist aber selbstverständlich, daß sich Gott als erste Ursache in der Art der Wirkung der zweiten Ursache anpaßt: sonst hätte er doch keine causae sec. geschaffen, wenn er sie nicht respektieren wollte. Freiheit und Gnade können also trefflich zusammenwirken, wenn doch Gott sowohl der Freiheit als der Gnade Täter und Garant ist; die Freiheit bleibt, tut, wirkt, Gott aber tut sowohl die Freiheit als all ihre Tat mit, in der Art der Freiheit, nicht in der Art Gottes selbst; das scholastische Axiom heißt: quidquid recipitur, secundum modum recipientis recipitur, d. h. auch die Gnade wirkt nach Art der Freiheit.

Ein Analogon zu dieser Theorie bietet die moderne Biologie; im Gebiete des natürlichen Lebens wirken chemische und physikalische Kräfte; das Lebensprinzip hebt nun diese chemischen und physikalischen Kräfte keineswegs auf, läßt ihnen vielmehr ihre ganze Selbständigkeit in einem Maße, daß manch einer annehmen zu müssen glaubte, der lebende Mensch sei nichts als ein System chemischer und physischer Kräfte; richtig ist aber dies: die chemischen und physikalischen Kräfte gehen ganz nach ihrer Art und werden dennoch voll und ganz vom Lebensprinzip in Dienst genommen! „Jede höhere Ordnung des Individuums enthält die niederen Systeme in sich, sowohl die lebendigen als die vorlebendigen; und jedesmal von Stufe zu Stufe sind die Außenkräfte des niederen Systems zugleich die Innenkräfte des höheren; sie sind die integrierenden Momente der aufsteigend immer komplexer werdenden Lebensfunktion" (N. Hartmann, Phil. Grundfr. d. Biologie 79). So ist die Gnade das übernatürliche Lebensprinzip, und die Freiheit die Zusammenfassung der „chemischen und physikalischen Kräfte" (um im Bilde zu bleiben), hier das natürliche Lebens- und Kultursystem; auch die Gnade hebt die Freiheit nicht auf, sondern nimmt sie in ihren Dienst, aber nicht so, daß nun die Freiheit ihre Art verlöre, sondern sie behält sie, wie die physischen Kräfte im lebenden Menschen ihre Art behalten. Darum werden im Gnadenleben keine leibhaftigen Wunder erlebt; manche kennen zwar ganz außerordentliche Erlebnisse, aber die Regel ist eine große Nüchternheit, die Regel ist das „Als-ob-Alles-Natur." So mag letzten Endes zu urteilen sein wie immer: Tatsache ist, daß Gott in uns wirkt, als wäre Er wir selbst, als wären

wir Gott; als wäre unsere Freiheit der Riegel, der Gottes Wirksamkeit zulassen oder ausschließen kann.

Dennoch läßt das katholische Dogma keinen Zweifel darüber, daß die gratia praeveniens zuerst tätig gewesen sein muß, ehe unser Wille, von ihr innerviert, den Weg läuft; ja, daß der Lauf des Willens das Werk der Gnade ist! Hier wäre nun das Gegebene: die Gnade wirkt unwiderstehlich, aber das katholische Dogma schließt dies gänzlich aus; das mere passive se habere des Willens wird vom Trid. sess. VI. can. 4 ausdrücklich verworfen und das cooperari assentiendo Deo excitanti des liberum arbitrium in Schutz genommen. Also eine Antinomie. Und mit Recht; denn so allein wird deutlich, daß wir es in der Gnade mit Gott zu tun haben — mit Gott, der nicht noch einer ist zu allen Menschen hinzu, und wäre er auch ihr Größter, sondern etwas ganz anderes als die gegebene Reihenfolge, etwas undurchschaubares, dennoch in den Menschen tätiges und sich bezeugendes. Gottes Wirksamkeit und unsere Wirksamkeit stehen sich nicht gegenüber wie a und b; ähnlich steht unser eigenes Leben und das Protoplasma einer Zelle unseres kleinen Fingers sich nicht wie a und b gegenüber; hier wird nicht addiert, überhaupt nicht gerechnet, sondern Gott ist alles und wir sind etwas, wie unser Leben alles ist und das Protoplasma jener Zelle etwas: aber ohne unser Leben wirkt das Protoplasma nicht mehr, und ohne Gott sind wir nichts mehr. Die Reihe der Menschen ist nicht gegeben ohne daß Gott gegeben ist; es ist Blindheit, die Menschen zu setzen, und dann noch zu fragen, ob ein Gott oder nicht. Weil Gott die Größe ist, die allem anderen zugrunde liegt, ganz anders als alles andere, dennoch causa und ratio alles anderen, kann seine Gnade allein recht haben — und dennoch können wir auch recht haben; agit gratia in modum libertatis.

Wo man dennoch gerechnet hat, kam unter Religiösen immer das Resultat: Gott tut alles, wir sind bloß sein Instrumentum oder noch weniger — gratia irresistibilis. So bei Augustinus (vgl. Odilo Rottmanner, Augustinismus), so bei Luther, so bei den Dogmatikern der gratia inevitabilis — so auch bei den katholischen Gnadensystemen der Thomisten und Molinisten. „Gnadensystem" will heißen *σύστημα χάριτος καὶ αὐτεξουσίου*, nicht etwa „systematische Gnadenlehre"; über die Gnade selbst lehren diese Systeme nichts neues, sondern versuchen eine Lösung der Frage: wie kommt es, daß der begnadete Wille das eine Mal mit der Gnade wirkt, das andere Mal nicht? Wie kann die Gnade recht haben, ohne doch irresistibilis zu sein? Das Gnadensystem des „Thomismus" stammt nicht vom hl. Thomas, sondern von dem Dominikaner Dominicus

Bannez, der seit 1581 erster Professor der Theologie an der Universität Salamanka war. Der Molinismus hat zum Vater den Professor der Moral zu Evora in Spanien, Luis Molina, aus dem Jesuitenorden.

Der „Thomismus“ lehrt so: Mensch sein heißt nicht Gott sein; Mensch sein heißt unselbständig sein im Verhältnis zu dem Höheren, zu Gott, causa secunda sein an der causa prima; Mensch sein heißt in allem Menschlichen von Gott abhangen. Geschaffen ist der Mensch von Gott, erhalten wird er von Gott, jedes Tun muß eigens von Gott beeinflußt, ja ermöglicht werden: der Mensch ist ganz in Gottes Hand und bleibt in Gottes Hand; seine Erschaffung war nicht so, daß er nun als absolut selbständig neben dem selbständigen Gotte stünde: sondern immer und dauernd bleibt er Geschöpf; nimmermehr hört Gottes Werk an ihm auf. Darum ist Gott von allem menschlichen Leben und Tun mit die Ursache, und nicht der Mensch allein — concursus physicus und creatio continua wirken. Warum ist dann der Mensch mit seinem Tun nicht göttergleich? Weil Gott den Menschen als Menschen erhält und beeinflußt: darum sieht alles menschlich aus!

Also Gott verursacht sämtliche menschlichen Akte mit; als Schöpfer, Erhalter, Beeinflusser. Das kann man sich unmöglich so vorstellen, daß der Mensch anfängt und Gott tut dann, wie auf Kommando, alles mit; auch nicht so, daß Gott zwar zugleich mit dem Menschen wirkt, aber die Entscheidung, ob etwas geschieht oder nichts geschieht, beim Menschen liegt. Vielmehr, da es sich um Gott handelt, so muß Gott von Ewigkeit her wie die Erschaffung des Menschen und die Erhaltung, so auch seine Handlungen vorausbestimmt haben. Jeder einzelne Mensch lag von Ewigkeit her im Beschlusse Gottes; also auch jedes einzelnen Menschen Handlungen lagen von Ewigkeit her im Beschlusse Gottes. Und so kommt es, daß der verursachende Gott nicht erst auf den Menschen warten muß, ob er handelt, was er handelt: es ist kein concursus simultaneus, den Gott den menschlichen Handlungen gibt, sondern ein von Ewigkeit her beschlossener, ein concursus praevius. Der concursus liegt schon bereit, er ist das Erste; von Ewigkeit her hat Gott seinen conc. zu diesem und gerade diesem Akte bestimmt und beschlossen. Dann sind aber alle Akte des einzelnen Menschen auf diese Weise von Ewigkeit her von Gott beschlossen; denn gäbe Gott seinen conc. nicht, dann ergäben sich keine menschlichen Akte; also liegt bei Gott des ganzen Menschen Handlung von Ewigkeit her sicher und fest. Es ist seine Bestimmung so zu handeln: Gott hat es von Ewigkeit her so bestimmt — das ist die praedeterminatio. Gottes Willensdekrete sind von Ewigkeit da,

der Mensch führt sie aus kraft des conc., der ein praevius ist und daher wirklich den menschlichen Akt verursacht: so spricht man statt vom conc. noch besser von der praemotio des menschlichen Willens durch Gott. Gottes Willensdekrete sind von Ewigkeit her da, in ihnen liegt die praedeterminatio des menschlichen Willens hierhin, dorthin; ihre Wirkung in der Zeit ist die wahrhaftige Bewegung des Willens nach dem von Ewigkeit her beschlossenen Ziel, die praemotio. Aber es ist alles so zu denken, daß die ewigen Willensdekrete Gottes eben den freien Menschen wollen, alle Akte des Menschen als freie Akte in Szene setzen, daß also Gott wahrhaft göttlich wirkt, und nicht wie eine Hilfskraft überragender Art. Das kann nur so gedacht werden, daß also die Moralität jedes Aktes Sache des Menschen ist und bloß die physische Entität des Aktes der praemotio und der praedeterminatio angehört: daher praemotio physica, praedeterminatio physica — nicht moralis. Deutsch gesprochen: Gottes Willensdekrete und Anstöße wirken so, daß der Mensch das Bewußtsein der Freiheit, des Verdienstes, der Schuld hat und mit Recht hat.

Und nun die Gnade! Der „Thomismus" denkt konsequent den übernatürlichen Akt nach Analogie des natürlichen; wird der natürliche Akt ermöglicht, ja hervorgerufen durch die praemotio physica gemäß der praedeterminatio physica in den ewigen Willensdekreten, so wird der übernatürliche Akt ermöglicht, ja hervorgerufen durch die für ihn ebenfalls von Ewigkeit her beschlossene Gnade! Unter den von Ewigkeit her bestimmten menschlichen Handlungen hat Gott so und soviele eben als übernatürliche Handlungen vorausbestimmt: und diese ermöglicht er dadurch, daß er für sie jene Gnade betätigt, die einen übernatürlichen Akt auch bewirkt und fertig bringt. So steht von Ewigkeit her fest, welche Handlungen wirklich begnadet sein werden, in welchen Handlungen wirklich der Wille im Drange der Gnade laufen wird: und für diese Handlungen hat Gott eben die Handlungsgnade bereit, die gratia efficax. Alle Handlungen, für die Gott die gr. efficax von Ewigkeit her in seinen Willensdekreten beschlossen hat, die werden Wirklichkeit als freie Handlungen und als übernatürliche Handlungen. Und die übrigen nicht. Die übrigen Handlungen bekommen auch Gnade, aber es ist dies nach dem „Thomismus" eine andere Gnade, es ist die gr. sufficiens. Diese gr. sufficiens ist wirkliche Gnade, und doch ist die efficax im Wesen anders! Wo die efficax gegeben wird, da erfolgt die Zustimmung des Willens kraft dieser efficax — wo sufficiens gegeben wird, erfolgt diese Zustimmung nicht, weil die sufficiens eben bloß sufficiens ist und nicht efficax! Es ist also die efficax nicht wirksam wegen der Zustimmung oder irgend einer Haltung des Menschen,

sondern in ihr selbst liegt es, daß sie wirkt und zum Wirken bringt, gr. ab intrinseco efficax. Ist das aber etwas anderes als eine verklausulierte gr. irresistibilis? Denn die sufficiens ist doch nur ein Wort in der Verlegenheit, sie widerspricht dem Gottesbegriff („a gratia sufficiente libera nos Domine" spottet man auf diese Erfindung), ist überhaupt nicht sufficiens und so auch nicht Gnade. Sie ist eine Verdeckung der Tatsache, daß die Rechnung das Resultat hätte: gratia est irresistibilis! Der Augustiner Berti († 1766 zu Florenz) ließ mit Recht gr. sufficiens und efficax ein und dieselbe Gnade sein, meinte aber zu Unrecht die Rechnung reinlich gelöst zu haben, als er an die Stelle der praemotio physica eine pr. moralis setzte, eine Lockung bloß, eine Einschmeichelung, eine heilige Gnadenlust, eine delectatio victrix — und an die Stelle des Unterschieds zwischen sufficiens und efficax den Unterschied magna — parva gr.! Denn daß einmal die delectatio coelestis Siegerin ist, ein andermal die delectatio terrena, das kommt nach Berti nicht vom Menschen, sondern von der Größe der Gnade; wäre sie immer magna, so wäre sie immer begleitet von delectatio coelestis victrix! Aber warum war sie in Adam nicht magna gr.? Auch bei diesem „Augustinianismus" ist das Resultat: gratia ab intrinseco efficax, gr. irresistibilis!

Der Molinismus beseitigt jede praemotio, sei sie physica oder moralis; der concursus ist kein praevius, sondern ein simultaneus. Alles, was der Thomismus mit der praemotio erreicht, ist daher hinfällig. Zwischen der gr. efficax und sufficiens ist kein innerlicher Unterschied: jedem wird vielmehr wahrhaft hinreichende Gnade gegeben, soviel Gnade, daß jeder damit das Werk wirklich vollbringen könnte — der Unterschied zwischen gr. efficax und sufficiens kommt von außen, vom Gnadenempfänger, kommt vom freien Willen: stimme ich der Gnade bei, so darf sie efficax sein, stimme ich ihr nicht bei, so bleibt sie dieselbe Gnade, aber sie darf nicht efficax werden und erstarrt als sufficiens; also hier gilt: gr. ab extrinseco efficax. Das scheint eine glatte Rechnung zu geben. Allein auch nach dem Molinismus geschieht die Einwilligung oder Nicht-Einwilligung durch den schon begnadeten Willen! Durch den hinreichend begnadeten Willen! Also liegt es doch wieder an der Gnade, die das eine Mal den Willen zur Zustimmung bringt, das andere Mal nicht. Der Molinismus gibt zu, daß jetzt, in der Zeit, tatsächlich die Gnade den Ausschlag gibt; aber nicht, weil Gott den Menschen bezwingt und unfrei macht; sondern mittels der scientia media weiß Gott ohne jeden Beschluß, ohne jedes prädeterminierende Willensdekret sicher und fest von Ewigkeit her, wie der eine Mensch in die Gnade einwilligen, der andere nicht einwilligen würde. Den also

erkannten Einwilligern gibt Gott jetzt überwältigende Gnade, den Nichteinwilligern zwar genügend Gnade, aber doch so, daß ihre von Ewigkeit her vorausgesehene Nichteinwilligung nicht umgezwungen wird. So ist die Gnade mächtig und ist die Freiheit mächtig, die Gnade in actu secundo, jetzt, wo die Tat geschehen soll, die Freiheit in actu primo, insofern Gott sie von Ewigkeit her respektierte. Gott gibt den vollen Ausschlag, aber nur, insofern er den Menschen ganz genau kennt, besser, als der Mensch sich selber kennt. Wer von uns könnte vorauswissen, ob er dieser, jener Gnade zustimmen würde oder nicht? Aber Gott weiß es von Ewigkeit her; daher braucht er kein unnötiges Probieren am Menschen, kein tändelndes Zurückweisen der Gnade ist möglich: Gott gibt hic et nunc die Gnaden schon so, wie sie der mittels scientia media erkannten freien Zustimmung oder Ablehnung entsprechen. Also den letzten Ausschlag gibt unser Wille. Ist da aber die Gnade wirklich noch gratia im christlichen Sinne? Ein gratis datum? Ein δωρεὰν διδόμενον? Nein, vielmehr eine Abhängigkeit Gottes, eine Verewigung unserer Unzulänglichkeiten, ein Siegel auf alle Ungereimtheit unserer Unterschiede. Doch, das will auch der Molinismus nicht; seine Absicht war nur, den Kampf um Gnade und Freiheit in die ewigen Abgründe Gottes zurückzuschieben, dort glaubt er unsere Freiheit genügend gewahrt — hier aber in unserem Leben ist die Gnade irresistibilis.

Dieselbe Rechnung machen auch die altlutherischen Dogmatiker auf. Es ist ihnen ja unumstößliche Gewißheit, daß Gott die Menschen zu sich hinaufzieht, daß nicht der Mensch Gott zu sich herabzieht; Gott ist es, der unser Heil wirkt; er wirkt auch das ὄργανον ληπτικόν des Heils, den Glauben. Daß aber nun manche nicht glauben, das soll nicht an Gott, sondern an diesen Ungläubigen selbst liegen! Der Ruf zum Heile ergeht durch das gehörte oder gelesene oder gehandelte Wort: viele aber entziehen sich dem Wort und Sakrament, negant se porro verbum Dei vel audituros vel lecturos, aut sacramento usuros, sed exspectare velle, donec ipsis Deus immediate coelitus dona sua infundat (Sol. Decl. M. 599). Sind solche nicht offenkundig selbst schuld, wenn das Heil sie nicht erfaßt? (Aber was ist schuld, daß diese keinen Willen zum Worte haben, andere aber haben ihn? Zieht Gott sie weniger als andere?) Viele hören jedoch das Wort — und bleiben doch vom Heile unerfaßt! Hat das Wort also nicht für alle gleiche Kraft? Gerhard (Loci II 77) weiß achtzehn Gründe, deren jeder den Hörer selbst beschuldigt, dem Worte die Wirksamkeit abgegraben zu haben, Unaufmerksamkeit, Neugier, Gewinnsucht usw. Aber z. B. von Herodes heißt es doch

Mk. 16, 20 „ἡδέως“ habe er den Johannes gehört — dennoch blieb er ohne das Heil! Weil er incestuosae conjugis amore captus war, sagt Gerhard. (Aber man muß doch vom Worte erwarten dürfen, daß es einem ἡδέως Hörenden trotz aller Sünde zum Heile wird!) Also auch hier: einmal ist das Wort kräftig zum Heile, ein andermal nicht; einmal efficax, einmal bloß sufficiens! Das wird besonders klar an der berühmten Einteilung in auditus verbi externus et internus; der externus ist in des Menschen Gewalt, der internus nicht — warum bleibt er dann das eine Mal externus, das andere Mal wird er internus? Auch diese Rechnung endet so: gratia est irresistibilis.

§ 22. Die Gratuität der Gnade.

Wir können uns das Leben nicht selbst geben, wir können es nur erleben; so können wir uns auch die Gnade nicht verschaffen, wir können sie nur erfahren. Es ist katholisches Dogma, daß der Mensch als solcher sich die Gnade nimmermehr verdienen kann; gratia quia gratis! Man könnte allerdings den Ausweg vorschlagen: Gott habe das Gesamtgut der Gnade gratis und ohne jedes Verdienst in den Bereich der Menschheit hineingestellt; und wer nun von den Menschen will, der kann sie bekommen. Allein so würde die Gnade falsch dargestellt; das stellt sie dar, als wäre sie ein Ding, ein dingliches Gut. Die Gnade ist aber Wirksamkeit Gottes an uns, die nicht hineingeworfen wird in die Menschheitsmitte, sondern die stets und stets in einzelsten Akten und feinsten Verästelungen, in einer Liebe Gottes zu uns und jedem unserer Augenblicke geschieht, fort und fort geschieht. Da gibt es darum keinerlei Gnade, die wie ein See daläge: nun schöpfe daraus, Menschheit, wenn du willst! Sondern so ist es: allzeit und mit jedem Werke ist der Mensch vor seinem Gotte, bei seinem Gotte, in seinem Gotte; und sein Gott in ihm, bei ihm. Sein Gott wirkt! Wie könnte der Mensch durch seinen Willen es erreichen wollen, daß Gott an ihm wirke! Keines Menschen Wort und Werk vermag Gottes Gnadenwirksamkeit hervorzurufen oder zu behindern. Das ist die Gratuität der Gnade.

Nun kann man sich aber auf den Standpunkt der Gerechtigkeit stellen und von dort aus die Sache so sehen: Es müht sich jemand vor jeder Gnade ab so zu sein wie Jesus; verlangt es hier nicht die Gerechtigkeit Gottes einem solchen die Gnade zu geben? V e r d i e n t ein solcher nicht die Gnade wie ein Arbeiter seinen Lohn verdient? Im praktischen Falle wird man allerdings urteilen müssen: so einer ist ja schon von der Gnade erfaßt, steht ja unter der gratia

Christi. Aber hier interessiert die Stellung des Dogmas zum Exempel: ein Mensch vor jeder Gnade, der die Gnade erwerben möchte. Als Arbeitslohn, d. h. de condigno, kann er die Gnade nicht beanspruchen, sonst wäre er alsbald statt in der Gnade in der Hybris; er ist ein endliches Wesen, endlich in qualitate, so kann er de condigno nur Natürliches verdienen, also Würde, Ehre, Friede, Festigkeit, aber nicht Übernatürliches, das nur aus der Liebe Gottes zu den Menschen stammt. Man kann die Gnade nicht de condigno verdienen. Aber vielleicht so, daß die Güte Gottes nicht anders kann, als so einem die Gnade geben? Eine Güte Gottes, die nicht anders kann, ist nicht mehr göttlich, sondern menschlich; Gottes Güte ist allzeit ganz frei zu denken; Gott ist anders als wir. Es ist ganz ausgeschlossen, daß man ein Verdienen der Gnade in diesem verwässerten Sinne, also de congruo, annehmen dürfte; de congruo verdienen mag ein solcher Mensch besonderen Einfluß auf seine Mitmenschen, Gelingen hoher Ziele, Heldengröße, Volksbeglückung. Zur Gnade gibt es keinen natürlichen Weg. Einst hat Pelagius den Satz vor sich hergehen lassen: gratiam Dei secundum merita nostra dari — das Konzil von Trient hingegen lehrt: nullis eorum existentibus meritis vocantur (Sess. VI. cap. 5); und längst hatte das 2. Konzil von Oranges diese Worte in der Form „nullis praecedentibus bonis meritis“ gesprochen und im can. 20 definiert: Multa Deus facit in homine bona, quae non facit homo. Nulla vero facit homo bona, quae non Deus praestat ut faciat homo. Der scholastische Grundsatz „Facienti quod est in se Deus non denegat gratiam“ ist keine Anweisung zur Gnade, sondern ein bloßer Trost — im praktischen Falle ist ja auch das „facere quod est in se“ schon ein Erfaßtsein von der Gnade.

Damit scheint allerdings eine Passivität geboten, die fatalistisch wirkt; aber es scheint nur so. Denn der reine Fall: „Mensch ohne Gnade nach Gnade strebend“ wird wohl nie und nirgends Wirklichkeit sein — dennoch ist die unzweideutige Stellungnahme des Dogmas hiezu entscheidend für das christliche Ideal; kann der Mensch die Gnade irgendwie verdienen, so ist doch schließlich das Menschengetümmel mit seinem Kampf ums Dasein, seinen Höhen und Wichtigkeiten ausschlaggebende, gottbezwingende Wirklichkeit; ist die Gnade aber, nach Augustins Ausdruck, gratuita omni modo, so hat Gott letzten Endes alles Recht und unser Heil ist anders, höher als die Geschichte der Menschheit. Sehr schön kann man das in K. Barths Kommentar zum Römerbrief an der Gestalt Abrahams gezeigt finden (4. Kap.). „Abraham war ja „bedeutend“ in seinem „Handeln“, als Heros, als Mann eigener Kraft, als Mensch, der alles Volk um

Haupteslänge überragte. Aber wenn die Bibel d a r i n seine Größe sehen würde, würde sie . . . von einer gewonnenen, eroberten, als Lohn verdienten oder als Beute triumphierend davongetragenen Gerechtigkeit reden, in den Tönen, die wir fast aus jeder Biographie nur zu gut kennen. Gott erschiene dann nicht als der Schöpfer und Herr, sondern als der verpflichtete Kontrahent und Schuldner des „bedeutenden" Menschen, als der an die Produktionen der verschiedenen Individualitäten innerlich gebundene, ja auf sie angewiesene oberste Kampfrichter und Preisverteiler. . . . (Die Bibel aber) kennt nur e i n e Größe, die der kommenden Königsherrschaft G o t t e s , und eine Größe A b r a h a m s nur insofern, als auch e r , schon e r , unter dieser Gottesherrschaft stehen durfte" (81).

Praktisch ist hingegen immer und überall Gnade Gottes am Werke, wo ein Streben zum Heile sich findet; in diesem Sinne kann man sagen: fac quod est in te, jam adest gratia. Denn das Dogma von der Gratuität der Gnade ist sofort auch das Dogma von der Universalität der Gnade. Alexander VIII. hat den Satz verworfen: „Die Heiden, die Juden, die Häretiker und andere derartige empfangen keine Gnade (influxus) von Jesus Christus, und insofern kann man mit Recht behaupten, es sei in ihnen der Wille nackt und waffenlos sine omni gratia sufficienti"; das Gegenteil lehrt das Dogma. Aber wozu dann die Missionen, wenn ohnehin jeder gr. sufficiens, nämlich vere sufficiens hat? Offenbar ist die Mission die normale gr. sufficiens der Nichtchristen, es ist der Christen heilige Pflicht sie zu leisten; versäumen die Christen sie oder treten andere Hindernisse in den Weg, so wird Gott seine Wege auch ohne dies haben wie bei den ungetauften Kindern — unser Blick geht nur so weit: Mission ist Pflicht, Taufe ist Pflicht, die gr. sufficiens haben wir darin zu bieten.

§ 23. Prädestination und Reprobation.

Prädestination und Reprobation spielen im Katholizismus, soferne er Religion ist, gar keine Rolle; im Dogma werden sie als ferne Geheimnisse Gottes festgehalten um des Römerbriefs willen, z. B. Röm. 8, 29 ff. (auch Eph. 1, 4 ff.); sie lassen von neuem die Tatsache spüren, daß Gott anders ist als wir und als unsere Gedanken über ihn, und daß die letzte Wichtigkeit nicht die Welt- und Menschengeschichte ist, sondern die Königsherrschaft Gottes. Indem sich aber hiemit ohne Schwanken die Zuversicht „dennoch ist er in allem unser Vater" verbindet, erschauert man vor Gottes Alleinherrschaft, und weiß sich doch darin besser geborgen mitsamt der eigenen Freiheit

als in der Helligkeit des Pelagius. Wer kommt nach Röm. 8, 29 ff. zum ewigen Heile? Wen Gott ins ewige Heil tut, in die ewige Glorie, wen Gott ἐδόξασεν. Wen aber tut Gott in die ewige Glorie? Wen er gerechtfertigt hat, ἐδικαίωσεν. Wen aber rechtfertigt er? Denjenigen, den er dazu berufen hat, ἐκάλεσεν, vocavit. Und wen beruft er zur Rechtfertigung? Wen er dazu vorausbestimmt hat, προώρισεν, praedestinavit. Und wen hat er dazu vorausbestimmt? Denjenigen, den er vorausgewußt hat, προέγνω, praescivit. Aber hat Gott nicht jeden vorausgewußt? Gewiß, aber nicht jeden als einen, der zum ewigen Heile kommt! Aber man kommt doch zum Heile, wenn Gott uns „heilt"! So wird ersichtlich, daß Paulus mit allem nicht eine Warnung, Scheidung, Parteiung verkündet, sondern den Christen, den „Heiligen" unwandelbare Sicherheit ihres Heils zeigt: ἐξελέξατο ἡμᾶς πρὸ καταβολῆς κόσμου, jetzt ist also unser Heil sicher; ἐν ἀγάπῃ προορίσας ἡμᾶς, also keine Angst, daß wir es nicht erreichen, weil wir dem Ideal nicht ganz zu entsprechen fürchten müssen; κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ hat er uns zum Heil erwählt, nicht weil wir es aus irgend einem Grunde hätten fordern können oder sollen (Ephes. 1, 4 ff.). Prädestination als Trost!

Man darf also dabei nicht auf die blicken, die etwa nicht zum Heile berufen sein könnten; wir kennen sie ja nicht. Das tat aber die Theologie, darum sind die katholischen Theologen in diesem Punkte erfolglos geblieben. Sie nehmen an, daß Gott alle Menschen ad gloriam wie ad gratiam prädestiniert habe ante praevisa merita, aus reiner Liebe. Sofort bedenken sie: dann müssen aber auch alle Menschen zum Heile kommen, es scheinen aber viele nicht darnach. So nimmt man einen 2. Akt der Prädestination an, bei dem nur die wirklichen Ereignisse „A kommt zum Heil, B kommt zum Heil" vorausgesehen und festgelegt werden; die Molinisten sagen, dieser 2. Akt spielt sich ab post praevisa merita, die Thomisten lassen auch ihn ante praevisa merita spielen. Aber was sollen 2 Akte? Warum soll der 1. Akt durch einen 2. kraftlos werden? Es sind wohl nur Worte, um über Undurchschaubares wenigstens unschädlich reden zu können. Ebenso steht es mit der Unterscheidung: ad gratiam werden alle prädestiniert ante praevisa merita; ad gloriam aber nur die Menschen des meritum, also post praevisa merita — warum wirkt denn die Gnade nicht in allen das meritum? Diese Frage darf man nicht als gelöst ansehen, also nicht zum Baustein machen.

Ebenso ist es nur ein modus dicendi, keine Lösung, wenn die Verlierer des Heils angewiesen werden die Schuld am Verluste des Heils ganz selbst zu tragen, ihre Reprobation als keine Tat Gottes anzusehen, sondern als eigene Tat, die Gott zuließ! Reprobatio ne-

gativa, nicht positiva! Also keine Prädestination zum Unheil. Recht, aber warum hat Gott nicht auch diese Armen aktiv zum Heil prädestiniert? Mit der Gnade sie zum Heil gehoben? Da watet ja Gott in Blut und Tränen und sagt nachher noch: „Ich habe es ja nicht getan." Das ist Auflösung des ganzen Gottesbegriffs.

Prädestination, Reprobation sind Gedanken, die uns notwendig kommen angesichts der Gnade Gottes; sie sind unsere gedankliche Reaktion auf die irrationale Seite des gnadenspendenden Gottes; wir können sie konstatieren, aber nicht durchschauen und ausnützen. Gott spendet nicht Gnade wie ein Mensch, sondern wie ein Gott; daran liegt es, daraus kommen die seltsamen Gedanken. Es bleibt uns aber nichts übrig, als unserem Gotte zu trauen: er ist uns Garantie, daß alles bei ihm recht steht. Deshalb geht der praktische Katholizismus über diese Schwierigkeiten lautlos hinweg; es genügt ihm, daß Gott Gott ist und kein Mensch. Dante, Paradiso XX (übers. v. Pochhammer) singt:

„O Gnadenwahl! In welche Tiefen senken
Sich deine Wurzeln! Menschenangesicht
Erreicht den Grund nicht, auch nicht Menschendenken!
Drum wagt euch, Sterbliche, nicht ans Gericht!
Selbst wir, die wir zum Herrn die Blicke lenken,
Erkennen doch den höchsten Ratschluß nicht!
Wir wissen, daß wir ihn nicht kennen *sollen*,
Und uns beglückt: Was *Gott* will, *auch* zu wollen.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

So sang das hehre Bild, und süßer Friede
Zog mir ins Herz. . ."

3. Teil: Die Rechtfertigung

§ 24. Der Begriff der Rechtfertigung.

Es gibt wohl Menschen, die kein Gefühl davon haben, daß sie Sünder sind. Dennoch darf man sagen: durchschnittlich empfindet wenigstens jeder edlere Mensch tief sein sittliches Ungenügen, das Mißverhältnis zwischen dem, was er sollte und dem, was er wirklich ist. Und er empfindet das als eigene Schuld, als die Schuld seines Lebens. Ist dieser edlere Mensch religiös, so wird er diese Empfindung so ausdrücken: „Ich bin ein Sünder." Je höher einer innerlich steigt, desto feiner wird dieses Empfinden; man sollte eigentlich glauben, je weniger sich einer als Sünder fühlt, desto höher müßte sein Wert sein — aber die religiöse Erfahrung zeigt das Umgekehrte:

die großen Heiligen wissen sich erst recht als Sünder! Allerdings zugleich mit der Empfindung der Sündhaftigkeit ist das Verlangen nach Entsündigung gegeben. Nicht vergessen will es der Heilige, daß er ein armer Sünder ist, aber darüber hinweg kommen möchte er, er möchte dem Wanderer gleichen, der aus dem Abgrund errettet wurde und ihn nun unschädlich zu seinen Füßen liegen sieht. Darum ist die Grundfrage der Religion überall: Wie werde ich Sünder ein Gerechter! Die Rechtfertigung ist die Grundfrage aller Religion; sie läßt die Empfindung „ich bin ein armer Sünder" bestehen und heilt sie doch zugleich; sie bejaht diese Empfindung aufs nachdrücklichste und setzt sie von höherer Warte aus doch ins Unrecht.

Es gibt keine christliche Konfession, mag sie heißen wie sie will, mag sie sonst lehren was sie will, die an der Vergebung der Sünden, die an der Rechtfertigung des Sünders zweifelt. Das ist ja Jesu frohe Botschaft gewesen, daß Sünder gerecht sein dürfen; in remissionem peccatorum steht über dem Leben Jesu; „der Sünder und Zöllner Genosse" hieß er dem Stadtklatsch. Was hat Jesus nur im Verlorenen Sohn absichtlich einen ausgiebigen Taugenichts geschildert, der nur durch Not endlich zur Besinnung kommt! Und Jesus meint mit diesem verlorenen Sohn jeglichen Sünder. Aber siehe da, als dieser verlorene Sohn zum Vater kommt, da gibt es keine langen Reden, keine Verhandlungen, Bedingungen, Gesetzesparagraphen — da läuft ihm der Vater schon von ferne entgegen und das Fest der Freude ist so groß, daß der untadelige andere Sohn eifersüchtig wird. So nimmt also nach Jesu Predigt Gott die Sünder auf! So rechtfertigt Gott den Sünder! So neigt er sich ihm, immer bereit, entgegen.

Jesus ist der große Praktiker der Rechtfertigung. Daneben hat die Christenheit drei große Theoretiker der Rechtfertigung besessen: Paulus, Luther, das Konzil von Trient. Die katholische Rechtfertigungslehre versteht nur, wer diese drei studiert.

Zuerst Sankt Paulus! Er war Pharisäer und Hellenist; von der Rechtfertigung spricht er mit *δικαιοῦν* — ist das nun pharisäisch oder hellenistisch zu verstehen? Dem Pharisäer war es darum zu tun, daß er vor Gottes Gericht als gerecht erklärt werde, *δικαιοῦν* = gerecht erklären; Röm. 4, 5 zeigt diesen Sprach- und Denkgebrauch bei Paulus, das *δικαιοῦν* am Gottlosen, am Nichterfüller des Gesetzes, wobei Vs. 6 das *δικαιοῦν* als ein „gerecht erklären" verdeutlicht. Dem Hellenisten war es darum zu tun, daß er das *πνεῦμα* bekomme, also ein neuer Mensch, ein *πνευματικός* werde, *δικαιοῦν* = gerecht machen; man denke an die Gegensatzpaare *ψυχικός* — *πνευματικός*, *ἐπίγειος* — *οὐράνιος*, *ἐκ γῆς* — *ἐκ θεοῦ*, *ἄνθρωπος* — *θεός* (vgl.

*

Reitzenstein, Die hell. Mysterienrel. 42 f.) und an die μεταμόρφωσις 2. Kor. 3, 18. Allerdings, auch der Pharisäer wollte vor Gott gerecht erklärt werden, weil er wirklich gerecht sei, wie der Pharisäer in Jesu Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner andeutet und der jüdische Glaube an die Bücher, in denen jedes kleinste Werk bei Gott aufgeschrieben sei (Apok. 20, 13), nahelegt. So hat man von vielen Seiten auch das pharisäische δικαιοῦν als ein Gerechtmachen, nicht als ein Gerechterklären gefaßt und auf ὀρθοῦν, ἀνακαινοῦν hingewiesen, die „gerade machen", „neu machen" bedeuten, ohne daß jemand an ein „gerade erklären" dächte; aber freilich, in δικαιοῦν steckt eben δίκη, Gericht, Prozeß — und ein Gericht kann in jedem Falle nur gerecht erklären: sein Gerechtmachen, δικαιοῦν, ist eben ein bloßes Gerechterklären. Aber Paulus spielt nie einen Sinn des δικαιοῦν gegen den anderen aus; ihm ist offenbar einer so gut wie der andere. Bloß soviel wissen wir sicher, daß der Pharisäismus sein δικαιοῦν an Paulus nicht bewährte, daß hingegen das Christentum das vom Pharisäismus umsonst ersehnte δικαιοῦν an Paulus herrlich leistete, so herrlich, daß er seine Rechtfertigungserrungenschaften nicht bloß mit dem pharisäischen, sondern erst recht mit dem hellenistischen δικαιοῦν auseinandersetzt. Sicher ist, er hatte es mit dem Pharisäismus versucht, möglich, daß er es auch mit dem Hellenismus als solchem versucht hatte, gewiß, daß er im Christentum alles fand, was er als Pharisäismus und Hellenismus in der Welt sah. Sein Christentum war ihm die Erfüllung von Judentum und Heidentum in der Rechtfertigung.

Der Pharisäer hatte gesprochen: hier das Gesetz — ich habe es erfüllt — nun rechtfertige mich, Gott! Der Hellenist sprach: hier das Mysterium, die Selbstmitteilung des Gottes, ich bin gerecht! Aber der Hellenist hatte es nur mit Götzen zu tun, so war es nichts mit seiner Rechtfertigung. Und der Pharisäer lebte in Selbsttäuschung, wenn er meinte, das Gesetz erfüllt zu haben; so war es nichts mit seiner Rechtfertigung. Im Christentum aber handelte es sich um den wahren Gott, der seinen Sohn gesandt; im Christentum ging es nicht um die Werke der Pharisäer, da tat vielmehr Gott allein sein Werk; wer hier gerechtfertigt war, der war von Gott gefangen mit Liebesbanden für Christus Jesus, der war in der πίστις Jesu! Gal. 2, 16 f. Gott wirkte; seine Wirksamkeit war δικαιοσύνη. Röm. 1, 16 f. Diese δικαιοσύνη war kein Vertrauen auf das „ich faste zweimal in der Woche und gebe den Zehnten von allem was ich habe," sondern ein Erfaßtsein vom Leben Gottes in Christo. Gal. 2, 19 ff. Gott gab den Christen das Christusleben, sie waren Christus, sie waren Gott, oder besser: Gott hatte mit dem alten Menschen ein Feuer angemacht, das Feuer war von Gott, aber es brannte doch der Mensch, ἐπίστευσεν,

aber das Feuer war Gott selbst entsprungen. Mensch in Gott ist allemal Christus Jesus ohnegleichen; in der πίστις sind wir es dennoch ähnlich wie er. „Nicht ich lebe mehr, Christus lebt in mir. Was ich jetzt noch im Fleische lebe, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes." (Gal. 2, 20.)

Luther stützt sich auf Paulus. Es ist auffällig, wie bei beiden Männern der Begriff der Rechtfertigung erwächst aus dem Ungenügen an dem bisher Üblichen. Paulus biß auf die Unzulänglichkeit des Judentums, Luther geriet in Unzufriedenheit mit dem von ihm selbst geübten Katholizismus; d. h. eigentlich war es bei Luther Unzufriedenheit mit dem überlieferten Heiligkeits-Ideal. Luther wollte ein Heiliger werden, nicht um zu glänzen, sondern um seines Heiles willen. Das damalige Heiligkeits-Ideal schrieb ihm vielerlei Gebete, Fasten, Kasteiungen als Mittel zur Heiligkeit vor; er war demnach der Meinung, daß man kein Heiliger werde, wenn man sich müht ein Christ zu sein wie Hinz und Kunz, vielmehr müsse man vielerlei Besonderes tun. Und dies Besondere lag eben auf dem Gebiete des Betens, Fastens, Kasteiens. Auch der gewöhnliche Mann betet, fastet, duldet mancherlei Entsagungen mutig, ja absichtlich; dennoch ist er nach des damaligen Luther Ansicht, d. h. nach dem durchschnittlichen Heiligkeitsideal des Volkes, kein Heiliger: der Heilige muß noch ganz anders beten, viel schärfer fasten, viel gewaltsamer entsagen. Nun ist ein Heiligkeitsideal ja etwas ganz anderes als der Maßstab bei Heiligsprechungen; der Maßstab bei Heiligsprechungen ist allerdings dem durchschnittlichen Heiligkeitsideal entnommen; aber Luther wollte doch nicht heiliggesprochen werden, sondern ein Heiliger vor Gott sein: da standen ihm andere katholische Heiligkeitsideale in Fülle zu Gebote; es gibt kein dogmatisch festgelegtes Heiligkeitsideal. Nun war aber Luther Mönch — wie Paulus strenger Pharisäer — als Mönch hatte er eben ein bestimmtes Heiligkeitsideal erwählt (wenn auch im Mönchtum noch zahlreiche Heiligkeitstypen möglich sind). Und wie Paulus nicht zum Pharisäerideal, so paßte Luther nicht zum Mönchsideal; wie Paulus sein Pharisäertum als das Judentum nahm, so nahm Luther sein Mönchtum als den Katholizismus. Als Werke, die gerecht vor Gott machen sollten, sah Paulus die Pharisäerleistungen an, Luther die Mönchsleistungen des durchschnittlichen Heiligkeitsideals. Luther las von des Paulus Schritt über die Pharisäerwerke hinaus — so tat er selbst den Schritt über seine Heiligkeitswerke hinaus: das Ziel war bei ihm wie bei Paulus dasselbe, nämlich Gottes Eingreifen, Gottes Tat, Gottes Gerechtigkeit, wobei unser inneres Wesen ganz πίστις wird. Weil das Ziel gleich war, setzte Luther auch die Ausgangspunkte gleich: Pharisäerwerke = Heilig-

keitswerke; so las er nun den Paulus; von seinem Standpunkte aus mit Recht, denn er hielt das durchschnittliche Heiligkeitsideal für den Katholizismus; vom Katholizismus aus mit Unrecht, denn die „Werke" des klassischen Katholizismus der korrekten Dogmatik entstammen der Gnade und sind keine opera legis, wie besonders Denifle (Die abendländischen Schriftausleger bis Luther, 1905) gezeigt hat und Thomas v. Aquin weithin bezeugt. Das sola fide justificamur Luthers ist voll berechtigt dem vulgären Heiligkeitsideal gegenüber, aber nicht dem korrekten Katholizismus gegenüber, denn letzterer kennt nur Werke der Gnade; darum ertrug er das sola nicht von Luther, der den ganzen Katholizismus meinte, ertrug es hingegen herzlich gern von St. Bernhard (quisquis pro peccatis compunctus esurit et sitit justitiam, credat in te, qui justificas impium, et solam justificatus per fidem pacem habebit ad deum; in cant. 22, 7, 8), der unkorrekte „Werkewirker" zu Christus zurückrief. Immerhin wollte Luther auch nichts anderes, darum ist er bis hieher paulinisch zu nennen, wenn auch die Herübernahme der vulgären Heiligkeitswerke zu den opera legis eine Zutat zu Paulus ist.

Mit einer kräftigen Einseitigkeit nimmt dann Luther das justificari als „gerecht erklärt werden". Auch das ist echt paulinisch; aber Paulus hatte es nicht ausschließlich getan, Luther tut es ausschließlich, „gerecht gemacht werden" ist ihm unchristlich. Hier zeigt es sich, daß Paulus und Luther doch verschiedene Erfahrungen in der Rechtfertigung gemacht hatten; Paulus weiß sich unmittelbar als *πνευματικός*, Christus lebt in ihm das Leben des neuen Paulus, der alte Paulus ist ganz *πίστις* geworden; Luther braucht eine Theorie, um Christus als sein eigen zu wissen, nicht unmittelbar, nur mittelbar kann er des *ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός* gewiß sein; ehrlich gesteht sich Luther, daß auch nach der Rechtfertigung nicht viel Neues da ist, der alte Sünder jeden Augenblick wieder ausfallen kann; aber mittels der Imputationstheorie ist Luther dennoch mit bleibender Gewißheit aus der Sünde und in Christus: non imputat Deus peccatum, imputat mihi justitiam Christi. Also Paulus hatte mystische Erfahrungen, Luther hatte keine mystischen Erlebnisse; darum ist Luthers Imputationslehre eine Erlösung für alle, denen mystische Erlebnisse fremd sind, die nicht unmittelbar mit Paulus fühlen: *ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός* — und doch nicht unter dem Standpunkte Pauli bleiben wollen, da sie sich ebenso wahrhaft erlöst und gerechtfertigt wissen.

Und nun gelingt Luther, weil er jede Selbsttätigkeit durch die Imputationstheorie ausgeschlossen hat, eine Darstellung der *πίστις* ganz im Sinne Pauli: wir sind nur mehr *πίστις*, alles andere ist Gottes Tat, auch die *πίστις* brennt in Gottes Feuer, wir sind nur

ihr Brennmaterial; insofern wir πίστις sind, ergreifen wir Christus. Wie Paulus das Christusleben unmittelbar erfuhr und sich selbst dabei nur mehr als πίστις erlebte und dies alles in schärfstem Gegensatz zum opera legis-Leben setzte — so erhielt Luther mittelbar, mittels einer Theorie, das Christusleben zu eigen und fand sich darin nur mehr als πίστις und setzte dies alles gegen den „Katholizismus" in den paulinischen Gegensatz von opera legis-Leben und Christusleben. Und wie die paulinische πίστις zugleich die Umschaltestelle ist, wo Gottes Taten in uns und durch uns, unserer Subjektivität zu eigen werden, so daß es nun unsere Taten sind, so ist Luthers πίστις werkeschwanger — πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη (Gal. 5, 6): fides sola justificat, sed nunquam est sola. Aber Paulus hatte christliche Werke nie gescholten, Luther schalt die „Werke" getaufter Christen, nämlich der Katholiken: das gab seiner πίστις einen leichten Ton von Lebensfremde, woraus manche Gefahr kam.

Die Sessio VI. des Konzils von Trient setzte das Decretum de justificatione fest — wohl die mühevollste Arbeit, die das Konzil leistete. Nach langen Verhandlungen und peinlichsten Überlegungen kam jedes Sätzlein zustande. Man hätte viel leichtere Arbeit gehabt, hätte man nicht jene Ausdrücke vermeiden wollen, die irgendwie lutherisch klangen; anderseits wollte man dennoch die Ausdrücke und Standpunkte der Hl. Schrift genau wiedergeben und die Tradition des christlichen Lebens damit vereinigen ohne Verkürzung der Schriftinhalte. War bei Paulus und Luther alles persönliches Erlebnis — so ist hier beim Tridentinum alles Theologie! Das Tridentinum will L e h r e für alle Völker aufstellen, will weder trösten noch locken, sondern korrekte Theologie sein. Diese Theologie ist gegründet auf augustinische Gedanken und die Prinzipien der Scholastik, vor allem des Thomas. Am 13. Januar 1547 wurde dieses Decretum vom Konzil angenommen, nachdem manche Konzilsväter gerne eine viel lutherischere Fassung genehmigt hätten.

1. Auch für das Tridentinum handelt es sich bloß um die Gerechtigkeit Gottes, die Gerechtigkeit Christi: sie wird uns zuteil in der Rechtfertigung. So c. 7: unica formalis causa est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit; c. 3: gerechtfertigt werden ii dumtaxat, quibus meritum passionis Christi communicatur. Also in scholastischer Sprache die biblischen Klänge: Gerechtigkeit Gottes, Gerechtigkeit Christi, nicht eigene Selbstgerechtigkeit, nicht Werkgerechtigkeit, wie Juden und Heiden sie auch haben könnten, wenn es ihnen gelänge.

2. Der Prozeß aber, in welchem uns die Gerechtigkeit Christi zuteil wird, ist ein Lebensprozeß, eine organische Entwicklung. Gewiß,

in einem Augenblicke wird uns die Gerechtigkeit Christi „eingegossen“, aber bis dieser Augenblick kommt, hat sich mancherlei an uns selbst begeben; die Gerechtigkeit Christi, die uns „eingegossen“ werden soll, wärmt uns schon vorher mit entfernten Strahlen. Die allererste aktuelle Gnade, die der noch Ungerechtfertigte empfängt, ist sie etwas anderes als ein Strahl von der Gerechtigkeit Christi, die er für uns erwarb? Die allererste aktuelle Gnade ist ja auch gr. Christi, Gnadenwirksamkeit durch Christus. Also ein Sonnenstrahl seiner für uns erworbenen Gerechtigkeit. Nicht diese Gerechtigkeit selbst, aber ein Strahl von ihr. Und wir bekommen diese allererste aktuelle Gnade ganz und gar unverdient. So können wir sagen: Der Anfang, die Einleitung unserer Rechtfertigung nach tridentinischer Lehre ist tatsächlich Ausschluß jeglichen Menschenwerkes, ist ganz Gottes Tat, ist absolut nicht Werkgerechtigkeit, sondern geschenkte Wärme der Gottesgerechtigkeit; also im Sinne Pauli und Luthers. Nullis eorum existentibus meritis vocantur. Daß nunmehr im weiteren Verlauf der justificandus mit der Gnade mitwirken muß, ist ein anderer Ausdruck für die Tatsache, daß wir uns auch im Sturm der Gnade als Subjekt des Gnadenlebens wissen und uns dementsprechend verhalten sollen. Gnade und Freiheit sind nach katholischer Ansicht organisch eins, praktisch ist also vom menschlichen Mitwirken zu reden; dennoch ist alles Gnadenwerk; es bleibt also das solus Deus, solus Jesus Christus auch im Fortgange des Prozesses gewahrt, aber nicht wie an einem Stück Holz, sondern wie an einem Menschen. Trid. c. 5: tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agit, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate potest. Zu deutsch: „es ist alles Gottes und Christi; aber mit Einbeziehung der menschlichen Freiheit; ein Mensch ist ein Mensch und kein Stück Holz; auch für Gott, auch für die Erlösung und die Wirksamkeit des Erlösers!“ Die Antinomie: Gnade — Freiheit bleibt stehen, wie sie im Christenleben stehen bleibt; jede Entscheidung für eine einseitige Theorie hätte Leben gefährdet.

3. Durch Mitwirkung mit der ersten Gnade kommen schon vor der Eingießung der Gerechtigkeit Christi Gnadenfrüchte zur Reife; eine um die andere; der Mensch steht schon vor der Eingießung der Gerechtigkeit Christi wie ein Baum, der im Lichte und in der Wärme der Sonne wächst und blüht und Früchte bringt: durch die Gnade ist er Stück für Stück herrlicher geworden! Aber alle diese gehäuften Früchte, alle diese aktuellen Gnadentaten zusammen sind noch nicht die Rechtfertigung, nicht die eigentliche, wahre Gerechtigkeit Christi;

der Mensch kann mit diesen aktuellen Gnaden ein geradezu idealer Mensch geworden sein: gerechtfertigt ist er deswegen noch nicht; die Gerechtigkeit Christi hat er noch nicht; die muß ihm erst eingegossen werden. Warum muß dann der Mensch diese ersten Gnadenfrüchte bringen, diese menschliche Herrlichkeit mit aktuellen Gnaden erwerben, wenn doch erst nachher die Gerechtigkeit Christi über ihn kommt, wenn sie doch etwas anderes ist? Eben weil er ein Mensch ist und kein Stück Holz; weil er passen muß, auch menschlich passen für diese Gerechtigkeit Christi; darum bereiten ihn aktuelle Gnaden in solcher Weise. Auch Jesu Menschlichkeit war voll von passenden Herrlichkeiten, die zu seiner Gnade paßten. Und je passender der Mensch bereitet ist, desto feuriger kann Christi Gerechtigkeit lohen; erst wenn die aktuellen Gnaden den Menschen so passend als nach seiner Subjektivität gefordert hergerichtet haben, erst dann wird die Gerechtigkeit Christi ihm eingegossen im Sinne Pauli: *ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός*. So sind die der Rechtfertigung vorangehenden Gnadenwerke gegen den Vorwurf „opera legis" gefeit.

4. Welches Resultat zeitigen nun die aktuellen Gnaden im Menschen? Von Paulus und Luther her wissen wir, daß im Vorgange der Rechtfertigung der Mensch ganz *πίστις* ist; die aktuellen Gnaden machen den Menschen selbstverständlich nicht einfach zur *πίστις*, sie wird ja erst mit der Rechtfertigung Tatsache; aber die aktuellen Gnaden tauchen den Menschen immer wieder so in Göttliches, daß ein Analogon zur *πίστις* in ihm erstehen kann, eine Überzeugung, daß Gott ist und daß er ein Vergelter ist; diese Überzeugung nennt das Tridentinum fides, meint aber nicht die fides infusa. Diese Überzeugung wird den Sünder erschrecken und ihm Furcht einflößen; wird dann zur freundlichen Sicherheit, daß Gott ein Gott der Rechtfertigung ist; daraus entspringt Hoffnung auf diesen Gott — und eine Liebe zu Gott, und eine Reue, ein Abscheu, ein Vorsatz. Die *πίστις* des Paulus und Luther, ganz gottgewirkt, in welchem Feuer der Mensch Brennmaterial ist, ist diese fides nicht; aber doch eine Zubereitung des Brennmaterials in höchstem Grade — kommt die Rechtfertigung von Gott, so wird sie hier eine *πίστις* höchster Intensität entzünden können; aber weder diese fides, noch ihr timor, spes, diligere, odium, propositio verdienen die Rechtfertigung, keine Rede davon. Trid. c. 8: quia nihil eorum, quae justificationem praecedunt, sive fides sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur. Da die Rechtfertigung eintritt mit Selbstmacht, wann sie will, da ferner die ihr vorhergehende fides, timor, spes, diligere, odium, propositio von ihr zeitlich gar nicht abzustehen brauchen, so liegt zutage, daß diese fides nichts anderes ist als die ersten Wirkungen der pau-

linischen und lutherischen πίστις im Menschen; die πίστις bereitet den Menschen im ersten Akt zum Brennmaterial und dieser 1. Akt ist die fides, von der wir sprechen! So kann Trid. c. 8 sagen: fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis. Daß von dieser fides kein fide sola justificamur möglich ist, ist klar, das hieße ja die eigentliche πίστις für überflüssig erklären. Ebenso klar ist, daß diese fides als die in menschlichen Taten erscheinende Seite jenes 1. Aktes dem Menschen wie eigene Leistung vorkommt und so alle Aktivität des Menschen in ihren Dienst stellt; populär sagt man dann: bereite dich vor! Das Tridentinum hat aus praktischen Gründen die Rolle der πίστις bei Paulus und Luther durch Schilderung ihrer ersten Wirkungen im Menschen ersetzt, die ganze Herrlichkeit der πίστις aber mit einer Fülle anderer Bestimmungen bezeichnet; es ist nichts verkürzt, alles ist da, aber Paulus ist umschrieben und die lutherische Fassung vermieden. So mußte aber ein Mißverständnis der Konfessionen ums andere kommen, und dabei hatten die Protestanten die voces Pauli viel deutlicher als die Katholiken! Die Katholiken hatten die paulinische Sache ebensogut, ließen aber gegen die Stimmen jener Konzilsväter den Paulus scholastisch reden und in den Katechismen überhaupt populär.

5. Während Luther keinen Zweifel ließ, daß es ihm um Anrechnung der Gerechtigkeit Christi und Nichtanrechnung der Sünde, also um Imputation und um Gerechterklärung im forensischen Sinne zu tun sei, ließ das Tridentinum keinen Zweifel, daß es dem Katholizismus um Gerechtmachung, um wesenhafte Aneignung der Gerechtigkeit Christi zu tun ist; c. 7: non modo reputamur, sed vere justi nominamur et sumus, justitiam in nobis recipientes unusquisque suam secundum mensuram, quam Spiritus Sanctus partitur singulis prout vult. Aber immer ist diese Gerechtigkeit die geschenkte Gerechtigkeit Christi: nemo potest esse justus, nisi cui merita passionis Dni nostri Jesu Christi communicantur. Das ist völliger paulinisch als Luther; das ist mystisch. Aber warum ließ man für unmystische Leute nicht die doch auch paulinische Gerechterklärung? Dann erst hätte man den ganzen Paulus gehabt, wenn man beides ohne Spannung ineinander hätte liegen lassen; dann hätte man für diese Seite des Paulus Luthers Imputationstheorie als willkommenes Theologumenon begrüßen können! Gewiß ist es hochpaulinisch, wenn Trid. c. 7 die Rechtfertigung als Sündennachlassung und Heiligung zugleich nimmt: (justificatio) non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis . . unde homo ex injusto fit justus, et ex inimico amicus — aber Paulus hat auch den eigentlichen Sündenkämpfern den Trost

Luthers nicht verwehrt: remissio peccatorum und inchoatio novae vitae, wir bleiben immer Sünder, dennoch rechnet sie uns Gott nicht an, sondern rechnet uns Christi Gerechtigkeit an, und das gibt uns Lust und Kraft zu immer neuen Vorstößen in die Heiligkeit der Tat.

6. Die Heilsgewißheit des Paulus ist die der Prädestination; daß er zu Jesus berufen ist, gibt ihm die Gewißheit von Ewigkeit her zum Heile bestimmt zu sein. Die Heilsgewißheit Luthers ruht auf dem Deus revelatus in Jesu und seinen Verheißungen, die den Gläubigen nicht trügen können; praktisch wird sie so: trotzdem ich in Sünden verfalle, bin ich Gottes Kind. Die Heilsgewißheit des Katholizismus ruht nicht weniger auf dem Deus revelatus in Jesu, wird aber begleitet von dem Blick auf die eigene Sündhaftigkeit, die dem Katholiken bedeutet: du bist nicht, was Gott aus dir machen will, du weißt nicht, was Gott von dir denkt; Trid. c. 9: quilibet .. de sua gratia formidare et timere potest; cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse assecutum. Damit ist nicht gesagt, daß nicht der einzelne der Gnade Gottes gewiß sein kann; praktisch ist unter Katholiken nicht weniger Heilsgewißheit als unter Protestanten; aber das Dogma hält bei jedwedem einen Zweifel für möglich: quilibet formidare et timere potest — auch hierin dem tatsächlichen Paulus wieder eine eigene Seite abgewinnend, der bei manchen christlichen Sündern der Ansicht Ausdruck gab: solche werden das Reich Gottes nicht erben; z. B. Epes. 5, 5. Paulus hat auch in diesem Punkte wieder zweierlei ohne Spannung ineinander gelassen: der Christ soll seines Heiles gewiß sein, aber nicht der Sündenverschlucker. Luther hat Christen im Auge, die nur mehr passiv unter der Sünde stehen, aber mit ihrer ganzen Aktivität zu Gott halten: für die gilt natürlich des Paulus Heilsgewißheit; hingegen das katholische Dogma zieht alle Christen in seinen Bereich, auch die aktivsten und absichtlichsten Sünder, hält es zudem für möglich, daß auch andere wieder zur Sündenaktivität abstürzen; darum ein Dogma für alle: moralische Gewißheit, aber mag sie noch so hoch sein: formidate! timete! Also ein Mittel zwischen den beiden Seiten Pauli, scholastisch errechnet, das ins Moderne übersetzt weder Luther noch Paulus ins Unrecht setzt.

§ 25. Das neue Leben.

Eigentlich beginnt das neue Leben schon mit den Vorbereitungsakten; zwar erscheinen sie a parte hominis als Selbsttätigkeit vor der Rechtfertigung; aber in Wirklichkeit sind es die Akte, mit denen die Gnade den Menschen erneut. Man erkennt das weniger an Menschen,

bei denen die Gnade jahrelang und noch länger um die Lebendigmachung ringt, am besten bei denjenigen, bei welchen Vorbereitung und Rechtfertigung wie in einem Augenblicke zusammentreffen. Indem bei letzteren die rechtfertigende Tat Gottes den bisher kalten, toten Menschen zum Glühen und Leben bringt und ihn selbst zum Subjekt dieses Glühens und Lebens macht, erscheinen die Anfänge dieser Aktivität wie höchste Selbsttat, Glaube, Reue, Liebe, wie vom Menschen als Vorbereitung geübt. So allein löst sich die Schwierigkeit, daß die fides vor der Rechtfertigung eine richtige fides sein soll, sogar fides caritate formata — und doch nicht rechtfertigt, sondern dies von der fides infusa erwarten muß; in Wirklichkeit handelt es sich allein um die Tat Gottes, die hier am Beginn der Rechtfertigung a parte hominis betrachtet wird, in und nach der Rechtfertigung a parte Dei. Wenn man die Ausleger der justitia Dei bei Denifle (Die abendl. Schriftausleger) über die Rechtfertigung hört, so merkt man vielen (z. B. Hugo v. St. Cher, Paul v. Burgos, Dionys Rickel) eine Unsicherheit an: so fest sie darin sind, daß die Rechtfertigung ganz unverdient, nur durch Gottes Tat erfolgt, so im Dämmer lassen sie die fides vor der Rechtfertigung; kaum rühren sie daran, reden sie schon wieder von der fides infusa der Rechtfertigung. Sie dachten die Sache eben a parte Dei, ohne das Denken a parte hominis zu verwerfen, vielmehr war ihnen alle Vorbereitung selbstverständlich. Erst als Luther jede Vorbereitung in der Theorie (nicht in der Praxis!) verpönte, begann das Denken a parte hominis in katholischen Kreisen ein Prüfstein der Orthodoxie zu werden. Damit begann die Schwierigkeit offiziell zu werden, wie einerseits die Rechtfertigung absolut gratuit sein muß, anderseits die Vorbereitung nicht unnötig sein soll. Eine sehr ansprechende Lösung hat treffliche Ausarbeitung bei Scheeben-Rademacher (Myst. d. Christentums 544 ff.) gefunden; hier wird unter dem Bilde der Vermählung der Seele mit Gott die Vorbereitung als ein Emporwallen des Herzens zu Gott, die Rechtfertigung als ein Niederneigen Gottes zur Seele geschildert; man versteht: eine Liebende kann sich durch all ihre Liebe die Vermählung weder verdienen noch erzwingen noch sonstwie nehmen, vielmehr muß der Geliebte frei und ganz in eigener Liebe Gegenliebe leisten und die Vermählung beschließen; anderseits wird dennoch seine Liebe und Vermählungsabsicht regelmäßig als conditio sine qua non die Liebe der zu Ehelichenden voraussetzen und nicht in Aktion treten, wenn bloß kein Widerstreben der Partnerin vorhanden ist: tollere obicem in Glaube, Reue, Liebe erst ist Vorbereitung, nicht schon ein bloßes non ponere obicem. Das alles ist natürlich ein Gleichnis, das man irgendwie immer angreifen kann; sachlich aber ist zu

bemerken: jenes Emporwallen der bräutlichen Seele ist auch schon Gnadenwerk, ist eben der Anfang der rechtfertigenden Gottestat, vom Menschen aus gesehen. Ein anderer sehr mißverständlicher Lösungsversuch ist von Möhler (Symbolik 150) formuliert worden; darnach würde die fides und caritas der Vorbereitung sich allmählich zur Rechtfertigung auswachsen; auch dieser Versuch verliert alles Mißverständliche, sobald man weiß: die fides und caritas der Vorbereitung sind die ersten Bewegungen, die die fides und caritas infusa im Menschen hervorruft. Luther verpönte jede Vorbereitung in dem keinesfalls unkatholischen Gedanken: ich sehe die Rechtfertigung ganz a parte Dei an; da der Mensch sie ja doch nicht verdient, erzwingt, nimmt, so interessiere ich mich in der Frage der Rechtfertigung nicht für den Menschen und seine Bewegungen vor Gottes Tat. So erreichte er eine Fülle von Trost für die Sünder, die in Selbstvorbereitung sich zerquälten und noch in Zweifeln über ihre Zulänglichkeit im Beichtstuhl, am Tische des Herrn standen: seid getrost, Gott tut alles! Doch wird derselbe Trost erreicht, wenn man die Vorbereitung als Tat Gottes ansieht, der bei dem einen so, beim anderen wieder anders vorgeht; auch hier ist nicht der Mensch selbst der letzte Grund, warum einmal Ströme der Liebe, ein andermal Dürre und Öde, wieder ein andermal Furcht aufkommt, so sehr jeder höchstes Maß der Liebe haben möchte: Gott wirkt es, du aber überlaß dich ihm! Ja, diese Auffassung hat vor der lutherischen das voraus, daß sie zwar alle Erfolge und Erfolglosigkeiten der Vorbereitung als Gottes Willen ansieht, sie Gott aufbürdet, aber dennoch zur Aktivität aufruft, a parte hominis, während Luther zur Inaktivität verleitet. Und doch ist das auch bei Luther bloßer Schein, eigentlich will er das Gleiche wie der Katholik. Er wagt es bloß, die Rechtfertigung schon mit der ersten Bewegung der Gnade im Menschen gegeben sein zu lassen; er leugnet also nicht die Akte der Vorbereitung, er nennt bloß schon den ersten Akt Rechtfertigung; er spricht diesen Akten den Vorbereitungscharakter ab. Er tut nicht eigentlich anderes als Thomas v. Aquin, der (bei Denifle l. c. 141) die erste Bewegung der Gnade im Menschen Glauben nennt und mit dem Glauben die Rechtfertigung gegeben sieht: Dicitur autem justitia Dei esse per fidem Jesu Christi, non ut quasi per fidem mereamur justificari . . . sed quia in ipsa justificatione, qua justificamur a Deo, primus motus mentis in Deum est per fidem (bloß meint Thomas die fides caritate formata) — also sobald dieser primus motus mentis erscheint, darf man von Rechtfertigung sprechen! Sofort ist für Luther nun die Aktivität entbunden, und es erfolgen ähnliche Akte wie die der katholischen Vorbereitung. Mit anderen Worten: das christliche Leben ist hier wie

dort dasselbe, nur über die Benennung herrscht Streit. Luther ist da wieder der große Protektor der nüchternen Seelen, die ihr Leben lang nicht von Vollendung, Höhe, gänzlichem Erneutsein zu sagen wissen, sondern allzeit unter Selbstsucht und Selbstungenügen stehen; ihnen könnte das bessere Los der mystischen Seelen, die eine Fülle des Neuen erleben, zurufen: ihr seid doch noch nicht eigentlich gerechtfertigt, ihr seid immer bloß in der Vorbereitung! Aber Luther gibt ihnen die Zuversicht: nein, auch ihr seid gerechtfertigt, es ist echte Rechtfertigung, was ihr habt, nicht Vorbereitung bloß! Solchen nüchternen Seelen — und sie werden die Mehrzahl in allen Konfessionen bilden — verläuft das Gnadenleben tatsächlich in der Art der vom katholischen Dogma angedeuteten Vorbereitung, und Vollendung gibt erst die Ewigkeit; daher hat Luther schon in der 1. und 4. seiner 95 Thesen auch das ganze Leben des Gerechtfertigten als Buße hingestellt (4. These: „Es währet die Pein, solange einer Mißfallen an sich selber hat, d. h. wahre innere Buße, nämlich bis zum Eintritt in das Himmelreich"). Bei dieser Auffassung Luthers (Rechtfertigung ist gegeben, sobald der Glaube gegeben ist; der Gerechtfertigte lebt bis zum Tode in der Buße), die sich wie stets bei Luther an Sünder richtet, die aus der Sünde herauskommen möchten und sie doch immer wieder in sich finden, bei dieser Auffassung Luthers ist es selbstverständlich, daß die Rechtfertigung nicht verloren sein kann, solange nicht der Glaube verloren ist. Hingegen bei der katholischen Auffassung, die sich an die mystischen Seelen wendet, geht ebenso selbstverständlich die Fülle des neuen Lebens unter, sobald schwere Sünde auftritt, leidet Schaden durch kleinere Sünden. Die mystischen Seelen fallen aus ihrem Himmel und sind im weiteren Verlauf keineswegs mit der Auffassung der Nüchternen einverstanden, sondern sehnen sich nach Erneuerung ihrer Fülle. Man sollte nicht Luther und die katholische Rechtfertigungslehre gegeneinander ausspielen, sondern anerkennen, daß es zweierlei Menschen Gottes gibt mit verschiedenen Erlebnissen, und daß diese zweierlei Art sowohl im Katholizismus wie im Protestantismus vorhanden ist. Wie eine Zusammenfassung beider Standpunkte mutet ein Bekenntnis des jungen Schleiermacher an, das er in einem Briefe an seine Schwester (J. Wendland, Die rel. Entw. Schleiermachers 25) ablegt: „Nichts kann mich in meinem vergnügten Gange stören, als wenn ich sehe, ich liebe den Heiland nicht genug, ich bin ihm nicht ganz zur Ehre, und wenn der tägliche Umgang mit ihm nicht ungestört und ununterbrochen fortgeht. Aber so oft man zu ihm kommt als ein Sünder, der bloß aus seiner Gnade selig ist, so oft man sich einen Gnadenblick von ihm ausbetet, so geht man nie leer von ihm, er wird nie untreu, so oft wir

es auch werden.“ Was Schleiermacher im zweiten Hauptstück des zweiten Bandes seiner Glaubenslehre über die „Bekehrung“ sagt, verstärkt nur den genannten Eindruck.

Immerhin wird man begreifen, daß der Katholik den Standpunkt seines Dogmas für das Höhere, völliger Paulinische ansieht. Durch die Rechtfertigung ein Wesen neuer Ordnung geworden: so gestimmt erhebt man sich zu Taten Gottes ohnegleichen; Tausende sind so von Gipfel zu Gipfel geschritten. Der Glaube an die wesenhafte Erneuerung reißt einen über die Schranken dieser irdischen Armseligkeit hinweg; es gelingt, was nie gelang; tief unten liegt die Sünde. Nun, Leben, das nicht mit Jauchzen gelebt, betätigt wird, verkümmert und stirbt ab; erst recht gilt das in der Höhenlage der vita nova, ein ruhiger Besitz wäre Untergang. So muß der Gerechtfertigte in Taten ausgreifen, das neue Leben wird sofort aus einer Gabe eine Aufgabe, ein Gesetz, die lex nova. Das Nihil otii Zwinglis, Luthers „erwegene Zuversicht“, die wie ein Baum im Frühling in Werken erblüht, wird vom Katholizismus überboten durch die Forderung: nicht bloß das neue Leben sich ausleben lassen, sondern aus und mit der geschenkten Gerechtigkeit eine erworbene schaffen, eine justitia secunda. Diese justitia secunda rechtfertigt nicht; Thomas sagt (bei Denifle l. c. 170[1]): Nullus per opera justificatur apud Deum, sed per habitum fidei, non quidem acquisitum, sed infusum. Aber wenn einem das neue Leben geschenkt wurde und er nützt es nicht zu Taten, dann erlischt es wie Strohfeuer; denn Leben muß sich regen. Und da das neue Leben uns geschenkt wird, damit w i r sein Subjekt seien, so treten die Über-Natur-Gesetze des neuen Lebens uns als Gebote Gottes und der Kirche entgegen, als Moraldogmen, die nur scheinbar heteronom, in Wirklichkeit aber die erprobteste Ausdeutung der Lebensnotwendigkeiten der vita nova sind; leicht kann allerdings die Moraltheologie der Versuchung erliegen, Gesetze äußerlicher Art, die nicht aus der Struktur des neuen Lebens abgelesen sind, unter die echten Gesetze dieses Lebens zu stellen; dann erscheint alles dadurch willkürlich und gemacht. Ferner: wie man im Bereiche des natürlichen Lebens über die gewöhnlichen Methoden hinaus noch spezielle Methoden zu seiner Stärkung und Erhebung kennt, so gibt es auch spezielle Methoden zur Schärfung des übernatürlichen Lebens: die evangelischen Räte; indem dieselben nur von Leuten angewendet werden dürfen, die das Zeug dazu besitzen („denen es gegeben ist“, sagt Jesus!), sind sie keine Verachtung der gewöhnlichen Methoden, auch nicht schon an sich höhere Vollkommenheit, sondern nur Mittel zur höheren Vollkommenheit. Eines Athleten Leben ist nicht schon an sich länger und köstlicher als eines Nicht-Athleten Leben. Viele

haben ohne die Methode der evangelischen Räte Besseres geleistet als viele mit dieser Methode; aber wo die innerliche Artung den evangelischen Räten entsprach, da gab es ein Licht wie am Tage Gottes. Es scheint, daß unsere Zeit aus der Betrachtung des Buddhismus und der Anthropo- und Theosophie wieder ein Verständnis für Sondermethoden des neuen Lebens gewinnt, das sie aus der Betrachtung des Katholizismus zu gewinnen sich weigerte; eine entsetzliche Kritik an der bisherigen Polemik gegen den Katholizismus!

Weil die Gebote der Moraltheologie, der Moraldogmen, nur die in Befehlsform gebrachten Lebensgesetze der vita nova sind, so bringt jede Erfüllung dieser Gebote Steigerung des Gnadenlebens; nicht weil man ein Gebot erfüllt hat, sondern weil man damit eine Lebenstat vollbrachte. Die Fassung des neuen Lebens als eines neuen Gesetzes verlangt nun auch die Fassung der Lebenssteigerung als eines Lohnes, als eines Verdienstes. Der Lohngedanke ist dem Evangelium Jesu so eigen, daß jede über ihn hinaus verfeinerte Theorie zwar sich höher, aber nicht jesusmäßiger dünken darf. Das katholische Dogma liebt allerdings den Lohn- und Verdienstgedanken besonders deshalb, weil er ein dem Volke einleuchtender Hilfsgedanke ist. Jede Tat des neuen Lebens ein meritum de condigno, jede von aktueller Gnade getragene Tat vor dem neuen Leben ein meritum de congruo — das heißt nichts anderes als: wer im neuen Leben wirkt, verstärkt das neue Leben; wer aber schon vor dem neuen Leben darnach sich sehnt, darum betet, sich ihm anähnelt, dem darf das ein Zeichen dafür sein, daß schon das Neue naht! Daß es wirklich nicht auf „Selbstgerechtigkeit" abgesehen ist, zeigt Trid. c. 16: „absit tamen, ut christianus homo in se ipso vel confidat vel glorietur, et non in Domino; cuius tanta est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quae sunt ipsius dona." Jedes Werk des neuen Lebens ist freilich ein meritum, nach dem Trid., und verdient Mehrung der Gerechtigkeit und ewigen Glorie, aber tamquam gratia filiis Dei per Christum Jesum misericorditer promissa. Immerhin würden sehr viele Mißverständnisse vermieden, wenn man nie vergessen wollte, daß ein meritum de congruo eben eigentlich k e i n Verdienst ist, sondern nur eine Angleichung an den S p r a c h g e b r a u c h des meritum; diese Angleichung taucht Dinge in die Verdienstsphäre, die nicht hineingehören. Nun erst gar ein meritum de congruo infallibili, das den sachlichen Unterschied von einem wirklichen meritum, das immer de condigno ist, durch sprachliche Mittel wegzudeuten versucht! Wie vorsichtig hat hingegen das Trid. gesagt: hanc dispositionem ipsa justificatio consequitur! (c. 7).

VI. Buch:

Die Lehre von den Gnadenmitteln

1. Teil: Die Kirche

§ 26. Der mystische Leib Christi.

Die Gnade webt und wirkt frei in der ganzen Menschheit; wo immer man sich zum Ewigen reckt, da erkennen wir das Walten der Gnade, ob es sich nun um Australneger, Hindus oder Christen handelt; so will es das katholische Dogma von der gratia sufficiens für alle. Dabei ist es unnötige Quälerei, Fälle von Nichtbegnadung zu suchen und zu untersuchen; wir haben nur das eine Kriterium: wo Ewiges Tatsache wird, ist sicher Gottes Gnade am Werk — das übrige ist Gott allein bekannt.

Nun ist uns alle Gnade gratia Christi; am sichersten wissen wir deshalb die Menschen in der Gnadensphäre, die an Jesus angeschlossen sind. Das war von Anfang so; mit Jesus wandeln hieß zuerst: des Reiches Gottes und seiner Macht gewiß sein; alsbald: gewiß sein, daß man ein Berufener Gottes, ein Gnadenmensch sei. Der Anschluß an Jesus war in den Tagen seiner Lehrtätigkeit schlechthin sichtbar; als Jesus nicht mehr auf Erden wandelte, wurde der Anschluß an ihn aber keineswegs unsichtbar: wer sich an seine Apostel, hernach an die Apostel und ihre Christen, hernach an die Christen eines Ortes überhaupt anschloß, der wußte sich an Jesus selbst angeschlossen. Das war der tatsächliche Gang der Dinge; der unsichtbare Jesus hinterließ einen sichtbaren Gnadenkreis, eben seine Apostel und deren Christen; wer sich seinerzeit dem sichtbaren Jesus angeschlossen hatte, hatte den Gotteseindruck in Jesus selbst; als Jesus nicht mehr sichtbar war, bekam man den Gotteseindruck Jesu von seinen Aposteln und deren Christen: sie zusammen waren also Träger derselben Funktion, die Jesu Menschlichkeit gehabt hatte; also konnte man sie den Leib Christi, des unsichtbaren, nennen. Nicht darauf kam es an und kommt es an, ob in der Reihenfolge zuerst der mystische Leib Christi auftritt oder Christus, der unsichtbare, selbst, sondern darauf, wo für die Zutretenden der stärkste Gotteseindruck Jesu erreichbar war und ist — und da ist für lebende Menschen der mystische Leib Christi das zunächst

Gegebene. Das schiebt nicht Jesum auf Kosten seiner Leute zurück, sondern läßt Christum so eindrucksvoll als möglich finden. Schleiermacher (Glaubenslehre I § 24) hat nur äußerlich, schematisch recht mit dem Gegensatz, der Protestantismus mache das Verhältnis des einzelnen zur Kirche abhängig von seinem Verhältnis zu Christo, der Katholizismus umgekehrt das Verhältnis des einzelnen zu Christo abhängig von seinem Verhältnis zur Kirche. In Wirklichkeit handelt es sich beim Katholizismus nicht um ein „Abhängig-machen", sondern um Aufzeigung des erprobten Weges zu Christus, eines Weges, den zwar mehrere protestantische Theorien verschmähen, den aber nicht der Protestantismus als solcher verpönen muß.

Der mystische Leib Christi oder die Kirche schien überall da gegeben, wo Christengemeinden im Zusammenhange mit den Aposteln erstanden und bestanden. Als es keine Apostel mehr gab, sah man auf den Zusammenhang mit den Bischöfen; wie die Bischöfe in die Stellung der Apostel nachrückten, läßt sich historisch nicht mehr durchschauen — das ist aber kein Grund in dieser Entwicklung irgendwelchen dolus am Werke zu sehen, vielmehr ist Dankbarkeit am Platze dafür, daß der mystische Leib Christi auch nach dem Abscheiden der Apostel durch die Bischöfe sicher erkennbar blieb; das macht nichts aus, daß möglicherweise zwischen Apostolat und Episkopat eine immerhin kurze Zeit stand, wo die Apostel nicht mehr, die Bischöfe noch nicht im eigentlichen Sinne Pfeiler waren; denn in dieser Übergangszeit war die Nachwirkung der Apostel groß genug die Kirche Christi deutlich sichtbar zu machen. Daß man aber alsbald nachher den mystischen Leib Christi oder die Kirche dort gegeben sah, wo Christen im Zusammenhange mit den Bischöfen standen, ist Tatsache. Und ist Tatsache bis auf den heutigen Tag, nicht bloß in katholischen, anglikanischen, schwedischen Kreisen, sondern auch in den deutschen protestantischen Landeskirchen; denn der Grund, warum diese Landeskirchen religiös eine prominente Stellung gegenüber den sogenannten Sekten einnehmen, ist der: sie sind durch die Rechtsnachfolger der alten Bischöfe, die Landesherren, bis heute mit Sicherheit als der mystische Leib Christi erkennbar gewesen. Soviel Wasser man auch im Laufe der Zeit mit einer leidigen Selbstzerstörungslust in diesen Wein gegossen hat, noch ist die Tatsache vorhanden, noch kann durch Wiedereinführung des alten Bischofsamtes in irgend einer Form diese Tatsache der Zukunft gerettet werden; in den Wirren der nächsten Zukunft werden auch die protestantischen Kreise mehr als je dankbar dafür sein, den mystischen Leib Christi, seine Kirche, deutlich zu erkennen — noch ist die Deutlichkeit da, verhüte Gott, daß man sie zu Wasser werden lasse!

Man versteht, daß es für alle Zugehörigen zum mystischen Leibe Christi Lebensfrage war, daß dieser Leib nicht verfälscht würde, nicht vergiftet durch wesensfremde Zutaten. So kam man dazu, sich nach der Art der Christenheit zu Rom umzuschauen; nicht erst zu Zeiten des Irenäus, sondern schon früher, denn das 3. Buch seines Werkes gegen die Häresien zeigt diese Umschau als längst erprobte Übung auf. III 3, 1—2 sagt er: Ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos, qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea, quae est ab apostolis traditio. Ob das nun heißt: jede Christengemeinde, in der das apostolische Herkommen immer bewahrt wurde, muß von selbst mit Rom übereinstimmen, oder: jede Christengemeinde muß sich nach Rom richten, das immer das apostolische Herkommen bewahrt hat — auf jeden Fall sieht man an Irenäus (wie vielleicht auch an Hegesipp: γενόμενος δὲ ἐν Ῥώμῃ διαδοχὴν ἐποιησάμην μέχρις Ἀνικήτου, bei Euseb. h. e. IV 22, 3), daß die Unverfälschtheit des mystischen Leibes Christi an Rom gemessen wurde. Wieder eine Tatsache ohne dolus, die als Reflex die andere Tatsache zeigt, daß Rom sich eine Pflicht daraus machte das apostolische Herkommen makellos, ohne Abstrich, ohne Zutat zu bewahren. Aus dieser principalitas Roms hat sich der Primat Roms entwickelt, der also keinen anderen Inhalt hat als den: ich wahre die Unverfälschtheit des mystischen Leibes Christi am sichersten, mir ward dies von der Vergangenheit zur heiligen Pflicht gemacht. Noblesse oblige. Luthers Kampf gegen Rom, seine furchtbaren Beschimpfungen der Päpste, entstammt dem Zorne seiner Überzeugung: und dennoch hast du, Rom, nicht bloß Verfälschung der apostolischen Tradition zugelassen, sondern selbst oft und oft das apostolische Herkommen verfälscht. Luther verzweifelte an der Fähigkeit Roms zur Führung und machte ein Buch, die Bibel, zur Führerin. Er hat also nur ein anderes Mittel für die eine allgemeine Sache aller Christen eingeführt, ein Mittel zudem, das nicht neu erfunden werden mußte, sondern seit ältesten Zeiten seine Rolle neben Rom gespielt hatte. Und die Frage, ob die Schrift allein tauglicher ist, ist eine Frage des Erfolges, an den Früchten zu beurteilen. Da es sich bloß um Mittel handelt, um Mittel zur Unversehrt-Erhaltung des mystischen Leibes Christi, kann davon keinesfalls ein eigentlicher Trennungsstrich zwischen den Christen der Reformation und den Christen Roms ausgehen: sie streben alle in ihrer Art nach Erhaltung der Unverfälschtheit des apostolischen Herkommens, sie sind zusammen der mystische Leib Christi.

Aber gerade indem die Christenheit sich von Anfang an als den

*

mystischen Leib Christi wußte (die Bezeichnung braucht nicht von Anfang an dagewesen zu sein), fühlte sie sich auch von einer wunderbaren Fülle von Kräften geschwellt. Diese auszuwirken erschien ihr nie als Verfälschung des Alten, vielmehr als Tat Christi selbst. Und diese ursprünglich-geniale Stimmung: „in uns wirken die Kräfte des Christus" hat sich die katholische Kirche bis auf den heutigen Tag bewahrt; darum ihr gutes Gewissen bei allen Angriffen auf ihre fundamentale Tradition; sie kann sich nicht vorstellen, daß Christus im Ablauf der Jahrhunderte weniger identisch gewesen sei mit den Schicksalen seines mystischen Leibes als er es am Beginne der Entwickelung gewesen; wie Christus, der unsichtbare, hinter dem Taufbefehl steht, so steht er auch hinter der Messe, hinter der Verehrung seiner Mutter, hinter dem Vatikanum! Trotzdem ist in der katholischen Kirche das Gefühl dafür keineswegs ausgestorben, daß Velleitäten von Parteien, Machtkämpfe, Einseitigkeiten, Unterdrückungen echter Erbstücke, Überwuchern von Nebensächlichkeiten in keiner Weise auf den unsichtbaren Christus oder seinen mystischen Leib, sondern auf menschliche Willkür zurückgehen; so erklärt sich die direkt bedeutende Rolle der theologischen Wissenschaft für den Katholizismus — jedes Wort und jede Theorie nicht bloß der katholischen, sondern auch der protestantischen Theologie wird hier sofort praktisch, dringt darum in die weitesten Kreise und zwingt zu unabläss iger Selbstprüfung und Verteidigung um des guten Gewissens willen, das praktisch von Urzeiten her vorhanden ist, aber die Theorie zu immer neuer Mühe drängt. Tatsächlich ist die Situation also die: die protestantischen Kirchen haben selbstverständlich ein volles Recht auch ihre Entwickelungen und Wirkungen als Taten des mystischen Leibes Christi, d. h. des unsichtbaren Christus, in das Gesamtgefühl der Christenheit einzustellen; während aber auf protestantischer Seite darauf immer weniger Gewicht gelegt wird und daher in weiten Kreisen eine Verachtung der hohen Theologie um sich greift, hat die katholische Kirche ein immer schärferes Ohr für die Ernsthaftigkeit des protestantischen Christentums bekommen, so daß heute die hohe Theologie der sämtlichen protestantischen Richtungen in katholischen Kreisen ernster genommen wird als im eigenen Volksteil. Auf diese Weise kommt in der Christenheit alten Umfanges das zum Rechte, was äußerlich entrechtet erscheint; das Tridentinum war die erste Etappe, die Sache geht unablässig weiter; man darf nur nicht mit Jahren oder Jahrzehnten rechnen. Der mystische Leib Christi wirkt doch einheitlich, wenn seine Glieder auch dies nicht gerade vermuten lassen.

So versteht man nun das Dogma von der sog. „Unfehlbarkeit"

des Papstes. Hier darf nicht der Begriff „Unfehlbarkeit" ausgeschöpft werden, wobei man zu wahnsinnigen Konsequenzen zu kommen pflegt und den Katholizismus nicht bloß mißversteht, sondern verdreht und vernichtet; sondern die S a ch e muß erfaßt und erst auf die erfaßte Sache darf der Ausdruck „Unfehlbarkeit" angewendet werden. Die Sache aber ist die: I. Die Gläubigen dieses Dogmas sind in Frömmigkeit und Treue, wie einst die Väter, immer noch, trotz der Epigonenhaftigkeit unserer Zeit, überzeugt, daß die Art der Christen zu Rom der Maßstab ist für die Unverfälschtheit des mystischen Leibes Christi; die Christen zu Rom sind für sie nach alter Tatsächlichkeit identisch mit dem römischen Bischof; der Bischof von Rom ist der Maßstab für die Unverfälschtheit des apostolischen Herkommens. II. Der mystische Leib Christi, umfassend alle Kirchen und Christen, erkennbar an den Bischöfen, lebt sein Leben und produziert Entwickelungen, die Christi eigene Taten sind; Denken, Sittlichkeit, Kultus sind keine Verhornungen, sondern lebendige Zellenkomplexe dieses Leibes. So sehr Verfälschungen des apostolischen Herkommens hintanzuhalten sind, ebensosehr Verhinderungen genuiner Entwickelung. Der Maßstab für das Echte auch in dieser Beziehung, des scheinbar Neuen, ist der Bischof von Rom als der Garant des Apostolischen überhaupt. III. Mystisch gestimmte Seelen — und der Katholizismus liebt die Mystik — hören aus der Stellungnahme des Papstes auf Grund von I. und II. das Gesamtbewußtsein des mystischen Leibes Christi heraus, d. h. den unsichtbaren Christusgeist selbst; daher die Bezeichnung des Papstes als vicarius Christi in terris, Statthalter Christi (nicht Gottes!) auf Erden, in dem Sinne: was vom Papste feierlich entschieden wird, ist „christlich" entschieden, ist im Sinne Christi selbst. IV. Das alles nennt man infallibilitas, d. h. nec falli nec fallere potest in den Dingen der Reinerhaltung des apostolischen Erbes; von impeccibilitas, von infallibilitas in seiner Lebensführung oder in der Wissenschaft oder in der Anwendung des einzelnen Kirchenrechtsparagraphen soll und kann keine Rede sein. Daher der Ausdruck „Unfehlbarkeit" zu weit ist. Das Dogma selbst heißt: Romanum Pontificem, cum ex Cathedra loquitur, id est, cum omnium Christianorum Pastoris et Doctoris munere fungens pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit, ... ea infallibilitate pollere, qua Divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit (Vatic. Sess. IV. cap. 4. ad finem).

§ 27. Die Organisation der Kirche.

Das Konzil von Trient hat (Sess. XXIII.) die Organisation der katholischen Kirche mit ihrer Scheidung der Christen in Priester und Laien, den Stufen der Hierarchie: Tonsurierten, Ostiariern, Lektoren, Exorzisten, Akolythen, Subdiakonen, Diakonen, Priestern, Bischöfen, so gerechtfertigt: Christus hat seinen Leuten die Eucharistiefeier und die Vergebung oder Behaltung der Sünden überwiesen, also müssen Eucharistiefeierer, Eucharistiespender und Sündenvergeber in der Christenheit sein; die Funktion ist da, also müssen auch Funktionäre von Christus gewollt sein, nämlich eben die Priester, die tatsächlich diese Funktion ausüben. Die Höhe solchen Priestertums verlangt Vorbereitung; deshalb war es ein Postulat der Praxis die Geistlichkeit nicht unterschiedslos ins Priestertum einzuführen, sondern die kirchlichen Funktionen zu teilen und einer Gruppe solcher Funktionen einen Funktionär (Ostiarier — Lektor — Exorzist — Akolyth — Subdiakon — Diakon) zu geben. Schon das N. T. berichtet von der Aufstellung von Diakonen und ihrer Ordination. Ebenso ist aber aus dem N. T. ersichtlich episcopos, qui in Apostolorum locum successerunt . . . positos a Spiritu Sancto regere Ecclesiam Dei. Die Bischöfe sind noch höher als die Priester, spenden Firmung und Weihen, die die Priester nicht spenden; auch sind sie die Regenten der Kirche (Kirchenrecht). So das Tridentinum.

Nun weiß natürlich nicht bloß der katholische Historiker, Exeget, Theologe überhaupt, sondern jeder einigermaßen geschichtlich denkende Katholik, daß zwischen den Zeiten der Apostel und der Gegenwart ein Unterschied in der kirchlichen Organisation besteht, über dessen Größe und Bedeutung man streitet; man kennt auch das Urteil der Protestanten über diesen Unterschied. Dennoch bleibt man bei der gläubigen Annahme des Tridentinums mitsamt den vatikanischen Ergänzungen hinsichtlich der kirchlichen Organisation; Protestanten ist diese bona fides unerklärlich, und sie raten auf allerhand Absonderlichkeiten. Es liegen aber sehr ernste Gründe für diese bona fides vor. Nämlich die Dogmengeschichte, die Archäologie, die Rechtsgeschichte haben freilich manche naive Vorstellung vom Priestertum, Episkopat, Klerus und Laientum in der apostolischen und unmittelbar nachapostolischen Zeit zerstört, aber auch immer deutlicher gezeigt, daß die Sache selbst bis an die Tür des sog. Apostelkonzils zurückreicht; die Sache war gegeben, als Paulus die hellenistische Christenart als Erfüllung der palästinensischen Art behandelte und behandeln durfte. Allerdings war bloß die Sache damit gegeben: Eucharistie als Mysterium, Apostolat durch Berufung des unsichtbaren

Christus und durch Anerkennung vonseiten der ὄντες ἀπόστολοι, Entsündigung durch die Inhaber des πνεῦμα, Kirchenzucht, Orthodoxie; das hatten sich aber die Katholiken in keiner Zeit nehmen lassen, daß jedenfalls die Sache immer dagewesen sei. Und darin stand allezeit ihr gutes Gewissen, daß die Sache von selbst die rechten Träger gesucht und gefunden habe und daß deshalb die historischen Forschungen zwar sehr wichtige Aufschlüsse über jenes Suchen und Finden geben können, aber nie Träger und Sache auseinanderzureißen vermögen, auch wenn für irgendwelche Zeiten andere Träger als heute aufgedeckt würden. Klerus, Priester, Bischöfe, Päpste sind durch die Sache selbst zu Inhabern geworden; es ist kein Diebstahl oder Raub, daß sie sind, was sie sind, sondern die Logik der Tatsachen, die Logik des mystischen Leibes Christi, ja demnach der Logos Gottes selbst: d. h. sie sind es kraft der Einsetzung durch den unsichtbaren Christus. Anderseits bemerkt man, wie der Protestantismus infolge der Ablehnung der katholischen Organisation durch den Zwang des religiösen Lebens dennoch tatsächlich zur Zweiteilung in Klerus und Laien, zum Bischoftum im kleineren Ausmaß, zum Papsttum der Landesherren gekommen ist; daß der Protestantismus dies alles nicht lebensfroh bejaht, sondern ständig wieder mit seiner Theorie aus den Angeln heben will und dennoch nicht davon abkommen kann, ist für den Katholiken ein furchtbarer Anblick, der ihm das Recht der eigenen Organisation neu erhärtet und ihn denken läßt: die Protestanten kämpfen gegen den Logos, der dem Christentum (dem praktischen, nicht dem theoretischen) immanent ist, und dezimieren so die eigene Kraft. Unter solchen Umständen braucht es nicht wunderzunehmen, daß die Katholiken auch das N. T. nach der Logik der Tatsachen auslegen und das Umgekehrte für eine Vergewaltigung des Lebens ansehen. Das ist natürlich kein Freibrief für Willkür, aber ein Magnet für Zerstreutes und Divergierendes.

2. Teil: Die Sakramente

§ 28. Das opus operatum

Zweifellos sind die Sakramente keine Erfindung des Christentums; vielmehr findet man ähnliches in sehr vielen Religionen, die älter sind als das Christentum; in der primitiven Religion erinnert an die Sakramente der Handlungs- und Wortzauber, auf dem Gipfel sublimsten Heidentums, im Hellenismus, das Mysterium; dazwischen liegen Übergänge aller Art. Die geheime Macht oder Gottheit hat irgendwo im Menschenbereich ein Rad, wer dies Rad bewegt, bewegt

die geheime Macht, die Gottheit. Es braucht nur die Drehung — und in den schaurigen Bezirken des Übermenschlichen begibt sich eine Wirkung. Opus operatum! Ein Schwung des Schwirrholzes, ein Wasserbad, ein Überguß mit Stierblut, ein heiliges Theaterspiel, das Überlesen einer Erzählung davon — so dreht man das Rad. Aber der Gott des Christentums hat kein solches Rad im Menschenbereich, er ist Selbstherr und causa prima, seine Gnade gibt er wie er will. Und diese Gnade ist ganz geistig und wendet sich an unser Geistiges. Dennoch ist er Schöpfer des Materiellen, und es läßt sich ohne Gefährdung des christlichen Gottesbegriffs denken, daß er seine Gnade durch materielle Medien spendet; so wie der Mensch Geist einer Materie ist, so ist dann die Gnade für den Menschen um des Menschen geistleiblicher Verfassung willen Geist einer Materie. Aber Voraussetzung bleibt, daß Gott selbst es also wirkt; Gottes Tat, ganz Tat der causa prima mittels der causae secundae muß dann ein christliches Sakrament sein! Nicht eines Menschen Tat, bloß Tat Gottes am Menschen. Aber die christlichen Sakramente sind Taten der Menschen! Durch die sakramentale Tat der Menschen soll Gott Gnade spenden! Also doch das Rad? Nein, denn die sakramentalen Akte der Menschen sind von Gott angeordnet, eingesetzt, werden zwar von Menschen getan, aber nicht auf eigenes Können hin, sondern in kraft der göttlichen Macht. Allein ebenso stellen es auch die Primitiven dar: beileibe nicht sie selbst haben die machtspendenden Riten erfunden, eingeführt, sondern die Urheber des Stammes; und erst recht der Hellenismus will nur das nachtun, was der Gott vortat. Man kann das Gefühl haben, daß das Christentum mit seiner Behauptung göttlicher Herkunft der Sakramente nicht mehr Glück habe als Primitive und Hellenismus. Dennoch hat der Christ recht, wenn er seine Sakramente, sein opus operatum um keinen Preis auf die Linie der heidnischen Theurgie stellen läßt.

Im Gegensatze zu den Urhebern und Göttern ist Jesus eine historische Persönlichkeit. In dieser historischen Persönlichkeit hatten Jesu Anhänger die ewige unfaßbare Gottheit; so lauten die Bekenntnisse jener Menschen. Wer also an Jesus sich anschloß, mit ihm ging, das Leben nach seiner Art einrichtete, der lebte nicht bloß in der Jesus-Sphäre, sondern zugleich in der Gottessphäre, der Gnadensphäre. Als Jesus nicht mehr auf Erden ging, war die einzige Möglichkeit sich zweifellos an ihn anzuschließen der Anschluß an die Seinen: sie waren sein mystischer Leib, sie waren das Sichtbare des nun unsichtbaren Christus — also sie nun die Gottessphäre, die Gnadensphäre! Wem dieser mystische Leib Christi sich neigte, den umfing Gottes Gnade; wen dieses Leibes Organe berührten, der

hatte die Berührung der Gnade. Solche Berührungen nun sind die Sakramente; Handlungen des mystischen Leibes Christi an den zu Jesus Zutretenden, Zugetretenen. Ganz opus operatum, wie die Gnade unverdient und ungezwungen sein will; sobald der mystische Leib Christi sich dir neigt, ist es Gnade, Begnadung, ohne dein Zutun; die Glieder, Organe dieses Leibes sind aber Menschen; so ist das Sakrament scheinbar Menschentat, daher kommt der Zorn gegen alles opus operatum dabei; in der Tat agiert aber der Sakramententäter nur als Glied und Organ des mystischen Leibes Christi, der Gnadensphäre, daher kann das Sakrament nichts anderes sein als opus operatum, so wahrhaftig Gottes Gnade wirkt wo sie will, wie sie will, wann sie will. Wenn aber jede Neigung des mystischen Leibes Christi Gnadenspendung ex opere operato ist, kann dann noch gesagt werden, gerade in den Sakramentshandlungen komme uns die Gnade, ist dann nicht jede Handlung recht, ob sie nun den herkömmlichen Sakramenten entspricht oder nicht? Zweifellos kommt uns die Gnade nicht bloß durch die Sakramente üblicher Art; zweifellos hätten an und für sich auch ganz andere Tätigkeiten unsere Sakramente werden können; ebenso zweifellos aber sind nun einmal die üblichen Handlungen als Tätigkeiten des mystischen Leibes Christi aufgekommen. Es ist ganz überflüssig zu fragen, ob heute noch der mystische Leib Christi, die Kirche, auch ganz andere Handlungen zu Sakramenten wählen könnte; denn die üblichen Sakramente sind tatsächlich die Art, die der mystische Leib Christi seiner Zeit beliebte, als zum ersten Male, zweiten Male usw. seine Gnadensphäre Menschen umfing; also hat der unsichtbare Christus diese Art beliebt; also gehört die Beibehaltung einmal üblich gewordener Sakramentsart zur Unverfälschtheit des „apostolischen Herkommens“. Daß aber so der unsichtbare Christus zum Kürer von Handlungen wird, die, wie alle unsere Sakramente, im Heidentum und Judentum Verwandte, ja Vorfahren hatten, das hat schon manchem weh getan; ist aber in der Tat etwas ganz Großes und Göttliches: Heiden und Juden waren auch Gottes, ihr Suchen und Sehnen ist so in den Sakramenten geadelt und erfüllt worden, und keine Neuerfindung von Äußerlichkeiten setzt sie in absolutes Unrecht. Bloß soviel wird klar: das opus operatum bezieht sich nicht innerlich auf Wasser, Öl, Hände, sondern auf die Absicht, in der Art des mystischen Leibes Christi Gnade zu spenden! Diese Überlegung nimmt dem opus operatum jede Verwandtschaft mit dem Zauber — schließlich liegt es nur historisch, nicht sachlich, an der und der Handlung und ihrer Vollbringung, schließlich liegt alles an Gottes selbstherrlicher Gnade, die uns bloß bekanntermaßen in den Sakramentshandlungen

umfängt; wir glauben an tausend andere Umarmungen durch diese Gnade, aber eigentlich bekannt, historisch evident, sind doch die in den Sakramentshandlungen sich begebenden.

Nun kann man allerdings für die Wichtigkeit auch der so und so gearteten äußeren Handlungen ihre Stiftung, Einsetzung durch Christus anführen, die Katholiken wie Protestanten lehren: Trid., Professio fidei: Profiteor quoque, septem esse vere et proprie sacramenta novae legis a Jesu Christo Domino nostro instituta. Conl. Aug. (art. XIII.): quod sacramenta instituta sint . . . ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos; deutlicher Apol. (Müller 202): sacramenta vocamus ritus, qui habent mandatum Dei et quibus addita est promissio gratiae. Auf protestantischer Seite wird diese Stiftung der äußeren Handlung durch Christus zugleich mit einer ausdrücklichen Gnadenverheißung Christi zum Kriterium des Sakraments gemacht. Trotzdem kann keine Rede sein von einer inneren Notwendigkeit gerade dieser, jener Handlung, von einem opus operatum zauberischer Art. Denn was heißt denn das, Christus habe die Sakramente eingesetzt? Auf den Jesus der Erdenpilgerschaft, der Lehrwanderung, geht höchstens die Duldung der Taufe, aber nicht ihre Vorschrift zurück; die Vorschrift stammt erst vom unsichtbaren Christus und seinem sichtbaren mystischen Leibe. Die Eucharistie allein ist Tat und Vortat des irdischen Jesus. Die Absolution als Sakrament stammt vom unsichtbaren Christus, ebenso die Ordination als Sakrament, die Krankenölung als Sakrament, die Ölung der Getauften oder Firmung, die Ehe als Sakrament. Daß einige dieser Sakramente in der Bibel vorkommen, andere nicht oder doch nur so, daß ihre Möglichkeit nahegelegt wird, tut nichts zur Sache; das N. T. ist keine Kirchenordnung, sondern eine Sammlung von Gelegenheitsschriften. Entweder man läßt also die Eucharistie allein als Sakrament gelten, oder man nimmt alle jene Gnadenhandlungen und noch viele andere, die der mystische Leib Jesu in kraft des unsichtbaren Christus betätigte, als Sakramente an; daß die katholische Kirche allmählich gerade diese sieben aussonderte, liegt an der Stellung dieser sieben an wichtigen Lebenspunkten — darum waren sie die eigentlichen Sakramente, die eigentlichen Selbstbewegungen des mystischen Leibes Christi; waren sie da, so konnten andere fehlen. Und traten tatsächlich in den Hintergrund. So wird aber doch ersichtlich: die Einsetzung durch Christus macht nicht das opus operatum der Gnade eigentlich zu einem opus operatum der äußeren Handlung; innerlich ist es der Gnadentat gleichgültig, ob sich der mystische Leib Christi so oder so bewegt; aber tatsächlich, historisch nachweisbar hat er sich äußerlich in der Art der üblichen

Sakramente bewegt. So fällt der Schein des opus operatum auch auf sie als äußere Handlungen, kraft ihrer historischen Verbundenheit mit dem eigentlichen opus operatum.

Daß dies die Auffassung vom opus operatum ist, die dem Gesamtdogma des Katholizismus entspricht — die Praxis betont natürlich die praktische Seite, also die äußere Handlung am opus operatum, korrigiert dies aber an anderen Stellen wieder, ohne die Korrektur als solche zu fühlen — zeigt auch die „Philosophie" der Sakramente, ihre Auffassung als geformter Materien. Aristoteles sah in jedem wirklichen Körperwesen ein Unbestimmtes bestimmt geworden; z. B. die unbestimmte Materie ist im wirklichen Einzelwesen bestimmt als Baum, als Mensch; die unbestimmte Materie hieß er die ὕλη, das Bestimmende die μορφή oder das εἶδος. Lateinisch nannte man die ὕλη materia, das εἶδος oder die μορφή forma. Für Aristoteles ist nun die ganze Welt ein Stufenbau von Materie und Form; jede geformte Materie kann wieder Materie für eine höhere Form sein. „Form" ist hier viel mehr als „Gestaltung", ist das Eigentliche eines Einzelwesens; daß z. B. ein Pilz giftig ist, der andere nahrhaft, liegt an ihrer forma (nicht an ihrer Form im gewöhnlichen Sinne!). Forma ist der Wesensgrund des Individuums, ist das τὸ τί ἦν εἶναι nach Aristoteles. Die Scholastik hat die Lehre von materia und forma aufs feinste ausgebildet. Ist der Wesensgrund der Körperdinge die forma, so ist die forma überhaupt der Wesensgrund auch der geistigen Dinge. Natürlich „entwickelt" sich nicht die Form aus der Materie, sondern die Form ist das Höhere, das über die Materie kommt, die Form ist die Göttin der Welt. Aber die Materie hat oder ist die Sehnsucht nach Formung; so ist mit der wirklichen Geformtheit etwas erfüllt, was möglich war, eine ἐντελέχεια nennt Aristoteles jede Wirklichkeit. Nun sind die Sakramente eine doppelte Entelechie, eine niedere und eine höhere. Die niedere Entelechie: Wasserabgießen bei der Taufe wird durch die Taufformel eine Sakramentshandlung; Wasserabgießen ist die materia, die Taufformel die forma: Wasserabgießen allein hat keine Beziehung zu einer Sakramentshandlung, wird aber geformte Sakramentsmaterie durch die Taufformel. (Luther: „Wasser in Gottes Gebot gefasset und mit Gottes Wort verbunden.)" Diese ganze Entelechie „Sakramentshandlung" ist aber nun materia für eine höhere forma, nämlich für das Eigentliche, das τὸ τί ἦν εἶναι eines Sakraments, die Gnade! Die Gnade erfaßt selbstherrlich diese Sakramentshandlung, drückt sich in ihr aus, formt sie zur Gnadentat, zur Tat des mystischen Leibes Christi. Nun erst haben wir die eigentliche Entelechie „Sakrament der Taufe" vor uns; nun wird aber auch klar, daß das opus operatum nur von

diesem Eigentlichen, von der Gnade, innerlich und ernstlich gilt: alles kommt auf die Gnade an; tat sie ihr opus, so ist der Mensch begnadet, die Hindernisse fielen, opus operatum. Da sich die Gnade herkömmlich im Taufakte ausdrückt, fassen wir plump einfach ihn, den äußeren Akt, mit demselben Goldgrund des opus operatum ein, der nur der Gnade selbst ansteht.

Nun versteht man erst den Ausdruck des Dogmas: sacramenta conferre gratiam non ponentibus obicem (Trid. Sess. VII. can. 6 de sacramentis). Das geht auf die Gnade; sie wirkt selbstherrlich; nur zu öffnen braucht sich die Seele; ja schon diese Empfänglichkeit ist ein Werk der Gnade. Ex opere operato non ponentibus obicem: das ist die Stelle, wo das reformatorische „hominem in conversione sua pure passive se habere“ (Form. Conc. Sol. Decl. M. 609) mitten im Katholizismus widerhallt. Praktisch hat man aber stets eine aktive Vorbereitung auf den Sakramentsempfang, wo immer sie möglich war, verlangt; das widersprach nicht dem Dogma, das wurde gar nicht auf das Dogma bezogen, sondern war einfach selbstverständliche Praxis, genau so selbstverständlich, wie die Forderung der Konkordienformel bei aller Anerkennung für das pure passive se habere, doch der Predigt und Anhörung des Wortes Gottes als einer äußeren Anfangsbewegung sich hinzugeben: hoc Dei verbum homo, etiam nondum ad Deum conversus nec renatus, externis auribus audire aut legere potest (Müller 601). Ist solches accedere ad ecclesiasticos coetus, audire verbum Dei etwas anderes als jenes non ponere obicem? Dennoch ist es zu begrüßen, daß die katholische Theologie allseits aus dem non ponere obicem ein tollere obicem macht und die ganze Vorbereitung ins Dogma hereinzieht: denn diese Vorbereitung in Glaube, Hoffnung, Liebe, Reue ist ja nichts anderes als auch schon Werk der Gnade, ist die beginnende Begnadung! So bleibt das ex opere operato für die Gnade, und für den Selbstruhm des Menschen ist gar nichts da! Und doch erscheinen praktisch die Vorbereitungsakte als unsere Akte, das tollere obicem als unsere Aufgabe; es ist Raum für volle Aktivität.

Wenn so alles auf die Gnade geht, das Sakrament aber eben nur ein gratia caro facta est darstellt, begreift man das gute christliche Gewissen der Quäker, die keine Sakramente haben: sie haben ja die Gnade als solche; ebenso begreift man die Modernen, die im Sakrament nur ein inhaltvolles Wort von der Gnade erblicken, ein gehaltvolles Wort, das uns noch mehr als eine Predigt zur Gnade führen möchte; ganz besonders begreift man den lutherischen Standpunkt, die Sakramente seien Gelegenheiten zu starkem Glauben, der Glaube aber ergreife die Gnade. In all diesen Formen spricht

sich christliches Gnadenleben aus und kein Mensch kann sagen, es sei weniger echt als das katholische. Trotzdem sie eigentlich alle, Lutheraner und Moderne, die Sakramente als unnötig ansehen müßten, halten sie doch daran fest, weil es die historischen Gnadengelegenheiten sind; damit haben sie denselben historisch orientierten Standpunkt eingenommen, von dem aus das katholische Dogma eine Mehrzahl von Sakramenten gegeben sieht, die allmählich, ebenfalls nach der einfach tatsächlichen Ineinanderschiebung im Laufe der Zeiten, zu den sieben sich kristallisierten. Es kann bei dieser Übereinstimmung des eigentlichen Standpunktes der christlichen Kirchen nur eine Frage der Praxis sein, ob viele oder wenige Sakramente; welche Kirche mehr Popularität der Gnade, mehr Gnadensehnsucht, Gnadenfreude zu pflanzen vermochte, die soll Führerin der anderen werden in dieser Frage. Theoretisch kann man soviel sagen: das katholische Dogma hat die große Pietät gegen alle Arten der Gnadenbewegung des mystischen Leibes Christi bewahrt — die evangelische Theologie hat das Auge immerfort auf Gott selbst gelenkt und neigt so zur Vernachlässigung der Sakramentshandlungen; das katholische Dogma wird den historischen Tatsachen gerecht, die evangelische Theologie dem Geiste, der in ihnen wirkt.

§ 29. Die sieben Akte der Gnade.

I. Die Taufe ist diejenige Gnadenhandlung des mystischen Leibes Christi, mit der Neulinge aufgenommen werden, angeschlossen werden an Christus. Zwar beginnt dieser Anschluß schon mit den ersten Regungen herzlichen Interesses an Jesus, die selber Wirkungen der Gnade sind, aber historische Tatsache ist der Anschluß an Christus erst mit jener Selbstbewegung der Gnade, die sich im Taufakte ausdrückt. An den sichtbaren Jesus konnte man sich ohne Taufe anschließen, an den unsichtbaren Christus sich anschließen ist anderer Art: wer sich an den sichtbaren Jesus anschloß, tat es im Glauben an Jesus — und Jesus hieß diesen Glauben gut und ließ den Gläubigen in seine Gefolgschaft; wer sich dem unsichtbaren Christus anschließt, tut das ebenfalls in demselben Glauben — und der mystische Leib Christi, die Kirche, heißt diesen Glauben gut und läßt den Neuling feierlich in ihre Gefolgschaft ein; Gutheißung, Zulassung werden effektiv durch die Gnadenbewegung, die man Taufe heißt. Dabei ist jener Glaube schon Wirkung der Gnade, wie er in des sichtbaren Jesus Zeiten Wirkung Jesu, nicht Selbstgemächte des Jüngers war. Bei der Kindertaufe umfängt der mystische Leib Christi das noch unvernünftige Kind, schließt es effektiv an Christus an, um mit dem Vernunfterwachen

den Glauben in ihm zu wirken. Daß es sich in der Taufe um eine Selbstbewegung der Gnade handle und nicht um Krönung menschlicher Leistung, wird an der Kindertaufe hell ersichtlich.

Im Lichte der Religionsgeschichte ist die christliche Taufe die Christianisierung des allgemeinen menschlichen Ausdruckes für Reinigung von Sünden und Einwohnung eines neuen Geistes. Diesen Ausdruck brauchte das Christentum nicht zu erfinden, er war schon seit alters ringsum vorhanden. Nur hatten die anderen Religionen zu diesem Ausdruck für Entsündigung und Heiligung hinzu noch massive Ansichten über Entsündigung, da sie den tabu-Glauben mit seiner physischen Auffassung religiöser Reinheit und Unreinheit teilten, da sie das Wasser als geist-lebendige Masse, als Geistleben ansahen. Es geht aber nicht an, dem Christentum schon deshalb, weil es die Taufe übernahm, tabu- und Wasserglauben ebenso zuzuschreiben; sondern die Ansichten über Reinheit und Heiligkeit wie über Sünde muß man vorher aus den Evangelien erheben, und dann damit als ihrem Ausdruck die Taufe in Zusammenhang bringen — so wie man aus der Tatsache, daß das Christentum das übliche Wort für „heilig", ἅγιος, übernahm und kein neues schuf, nicht schließen darf, daß es also den Heiligkeitsbegriff der Hellenisten übernahm. Die Taufe ist im Christentum ein Ausdruck: was er ausdrückt, lehrt das innerliche Christentum. Das wird noch bestätigt dadurch, daß das Christentum seine Taufe weder den Heiden noch den Juden noch den Essäern entnahm, sondern dem Vorgange des taufenden Johannes folgte; seine Taufe hat Jesus empfangen; des Johannes Taufe war aber schon weit über alles tabu und die levitische Reinheit hinaus, sie war Taufe zur Umkehr, Bußtaufe, Bußakt. Dennoch setzt das N. T. des Johannes Taufe gegen die christliche noch tief an — die christliche steht weit über des Johannes Taufe.

Die biblischen Taufbefehle lassen deutlich erkennen, daß das Christentum nicht ein Anhängsel der Taufe ist, sondern daß das Christentum als Gesinnung die Hauptsache ist und die Taufe ein Begebnis im Rahmen dieses Christentums. Wäre die Taufe nicht schon Übung, vom Christentum aus würde heutzutage wohl niemand auf das Taufen verfallen; so wird wieder ersichtlich, daß es sich nur historisch begründen läßt als die tatsächliche Selbstbewegung der Gnade. Darum beruft sich das Dogma einfach auf die biblischen Taufbefehle und steht damit auf festem christlichem Boden. Vom Boden der Tatsachen aus sollte man sich aber eigentlich jedes Urteils über die Ungetauften enthalten; wo die biblischen Taufbefehle negativ werden, reden sie nicht mehr von der Taufe. Im Gesamtkatholizismus tritt neben das Dogma von der Heilsnotwendigkeit der Taufe noch das

Dogma von der gratia sufficiens für alle, auch die Ungetauften! Daß die Praxis das oft übersieht, ist begreiflich; aber in Wirklichkeit steht es doch so: der Katholizismus im Ganzen enthält sich eines Urteils über die Nichtgetauften, er weiß bloß vom hohen historisch-sicheren Wert der Taufe; und indem er die ungetauft ermordeten Kinder von Bethlehem so gut wie Getaufte ansieht und ihren Tod als baptismus sanguinis auffaßt, bei anderen die Sehnsucht nach der Taufe als Taufe, baptismus flaminis, gelten läßt, eröffnet er eine Perspektive der Beruhigung für alle schuldlos Ungetauften und alle Spiritualisten; bloß will er als Religion auf seine historische Pflicht sehen und nicht auf die Ausnahmen. Für die Mission folgt aus dem allem: als Taufbewegung ist die Mission nur äußerlich aufzufassen; ihr eigentlicher Grund ist die Pflicht des Christen, dem Nächsten das Seinige, hier das Innerlichste, zu spenden; die Mission ist die zu den Heiden gewandte Gnadenbewegung des mystischen Leibes Christi.

II. Die Firmung ist jene Gnadenbewegung des mystischen Leibes Christi, durch welche getaufte Christen zur christlichen Aktivität erhoben werden. Sie ist die Weihe zum Laienapostolat. Über der Geschichte der Firmung waltet ein Mißverständnis, das die Kirchenväterzeit verschuldet hat. Man liest z. B. bei Cyprian (ep. 74, 7): Durch den baptismus werden wir geboren, und durch die manus impositio wird der Geist gespendet; oder bei Pacian in einer Predigt über die Taufe (6): lavacro . . . peccata purgantur, chrismate sanctus spiritus superfunditur. Man staunt; denn nach alter evangelischer und paulinischer Ansicht kommt doch durch die Taufe nicht bloß Sündenvergebung, sondern ebenso der neue Geist, der Jesusgeist, der heilige Geist! Die Taufe schon, nicht erst die Handauflegung, gibt den hl. Geist. Aber aus der Apostelgeschichte (8) sehen wir, daß eine richtige Taufe — denn zweifellos war des Philippus Taufen ganz in Ordnung, es heißt ja (8, 16): „sie waren getauft auf den Namen Christi Jesu" — eine Art der Geistesbegabung nicht immer zur Folge hatte, nämlich die charismatische; „der hl. Geist war noch auf keinen gefallen" heißt doch wohl: man merkte an ihnen keine eigentlichen Charismen. Nun erscheinen zwei Apostel und nehmen eine eigene Handauflegung vor — nun mußten die Charismen sich zeigen, zeigten sich dermaßen gewaltig, daß Simon, der sich die große Kraft Gottes nannte, das Geheimnis dieser Handauflegung kaufen wollte; um die Handauflegung ist es dem Magier zu tun, nicht um die Taufe. Diese Handauflegung, abgesehen von der Taufe, ist die apostolische Gestalt der Firmung. Allerdings traten die charismatischen Erscheinungen oft schon durch die Taufe allein auf, so am ersten Pfingstfeste (Apg. 2, 38): „Petrus sprach zu ihnen: tuet Buße, und ein

jeder lasse sich taufen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünden, so werdet ihr empfangen die Gabe des hl. Geistes." Man bekommt sogar den Eindruck, daß es das Gewöhnliche war, daß mit der Taufe auch die Charismen erschienen; dann war wohl gesonderte Handauflegung ein Aushilfsmittel für Sonderfälle. Als man Kinder taufte, mußte der Sonderfall zur Regel werden; an Kindern erschienen selbstverständlich die Charismen nicht, hier war in der Idee spätere Handauflegung eine unausweichliche Forderung. Leider aber war inzwischen jenes Mißverständnis eingetreten; weil die Handauflegung den Geist gab, die Taufe aber gewöhnlich auch den Geist der Charismen gab, stellte man die Handauflegung hart an die Taufe, ja in die Taufe selbst (man taufte ja Erwachsene), um jedem Getauften die Fülle der christlichen Gaben zu sichern; als der Geist sich nicht mehr charismatisch äußerte und die Handauflegung erfolglos zu sein schien, entleerte man den Begriff der Taufe zugunsten der Handauflegung: erstere gibt Vergebung der Sünden, die Handauflegung dazu den hl. Geist! So hatte man die Firmung zwar noch, aber bei der Kindertaufe erstens am falschen Ort und zweitens mit einer falschen Ausdeutung auf Kosten der Taufe. Was man jetzt von der Firmung erwartete, leistete tatsächlich nach evangelischer und paulinischer Ansicht die Taufe allein; was aber die Taufe nicht leistete, das war jetzt in der Zeit der Kindertaufe an den Beginn des reifenden Charakters zu setzen: eine Fülle der Berufsgnade zu spenden, eben die gesonderte Handauflegung auf die Reifenden; das versäumte man wegen jener Theorie, und erst die folgende Entwicklung hat es wieder ins Rechte gebracht — der eigentliche Sinn der Firmung war in der Idee nie ganz erstorben, so konnte die älteste Auffassung, die wir offenbar in Apg. 8 haben, wiederhergestellt werden. Nur haben die Historiker jetzt weithin das Gefühl, als sei damit ein Novum gegenüber dem alten Christentum eingeführt, während es nur ein Novum gegenüber der Väterzeit ist, die das Apostolische in diesem Falle verkürzt hatte. Die apostolische Zeit erwartete von der Taufe die Wiedergeburt im Geiste, von der Handauflegung die charismatischen Gaben; die Kirchenväterzeit erhielt keine Charismen mehr, empfand darum den äußerlich sichtbaren Unterschied zwischen dem Geiste der Taufe und dem Geiste der Handauflegung nicht mehr: so ließ sie die Handauflegung den Taufgeist spenden. Die Handauflegung bedeutete aber eigentlich nach wie vor die Spendung der Charismen; man darf nur nicht vergessen, daß die Charismen der apostolischen Zeit besonders stürmische Begabungen zum Christendienst am Nächsten waren; der Nachdruck lag aber nicht auf dem Sturm, sondern auf der Fähigkeit dem Nächsten irgendwie religiös zu dienen; darum

galten damals nicht bloß die stürmischen und seltsamen Begabungen, sondern auch die alltäglichen Begabungen des Christen als Charismen; besondere Lehrgabe, Redegabe, Fürsorgegabe ebenso wie musikalisches und dichterisches Können zum Besten der Gemeinde, ja sogar die einen Vorzug bedeutende Tatsache als erster an einem Orte das Christentum angenommen zu haben — all das waren Charismen des hl. Geistes. Als darum die stürmischen Begabungen aufhörten, hätte man sich an des Paulus Wort (1. Kor. 13) erinnern sollen, daß aller Charismen Seele und Sinn die Liebe zum Mitchristen, der christliche Eifer sei, und daß solche Liebe auch nicht aufhört, wenn die stürmischen Erscheinungen aufhören; dann hätte man allzeit die Handauflegung als Spendung der besonderen Kraft zur christlichen Bruderliebe, zum christlichen Beruf, zum Laienapostolat verstanden, und es wäre nie jene Verdunkelung der Firmung eingetreten. Man hatte sich zu sehr an die äußere Form der Charismen gehalten; sie selbst sind heute noch da wie damals, und darum hat die Firmung heute noch denselben Sinn wie die apostolische Handauflegung: die christliche Berufsweihe zu sein.

Die heute übliche Art der Firmung mittels Salbung ist nur eine Handauflegung mit gesalbten Händen. (Dazu wird gesprochen: Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine Patris etc.). Dies ist z. B. noch deutlich erkennbar in der Ägyptischen Kirchenordnung (übers. bei Dölger, Die Firmung S. 81 f.), die vor der Taufe eine exorzistische Handauflegung und Salbung mit dem „Öl der Beschwörung" hat, nach der Taufe hingegen „Öl der Danksagung" benützt, zuerst den Taufpriester salben, dann den Bischof firmen läßt. Der Text heißt: „und sie mögen hierauf aus dem Wasser gehen, und der Presbyter möge ihn salben mit dem Öl der Danksagung, indem er sagt: ich salbe dich mit heiligem Öl im Namen Jesu Christi. Ebenso salbt er die übrigen, jeden einzeln, und bekleidet sie und sie mögen hinein in die Kirche gehen. Der Bischof möge seine Hand auf sie legen in innigem Wunsche, indem er also spricht: O Herr und Gott, wie du diese hast würdig werden lassen, daß sie die Vergebung ihrer Sünden für die künftige Ewigkeit empfangen, so mache sie würdig, daß sie erfüllt werden mit deinem heiligen Geiste, und sende hernieder auf sie deine Gnade, damit sie dir nach deinem Willen dienen. Denn dein ist der Ruhm, o Vater und Sohn und heiliger Geist, in der heiligen Kirche, jetzt und alle Zeit und bis in alle Ewigkeit. Und er gießt das Öl der Danksagung auf seine Hand und legt seine Hand auf sein (= des Getauften) Haupt, indem er also spricht: ich salbe dich mit dem heiligen Öle durch Gott den Vater, den Allmächtigen, und Jesus

Christus und den hl. Geist. Und er soll auf seine Stirn versiegeln, indem er ihn auf den Mund küßt, und er soll sprechen: der Herr sei mit dir — und der, welcher versiegelt wird, soll antworten: und mit deinem Geiste." (Der Kuß ist der heutige Backenstreich.) Damit vergleiche man die Situation bei Tertullian, wo das Öl noch nicht in die Handauflegung eingedrungen ist: egressi de lavacro, perungimur . . . dehinc manus imponitur (de bapt. VII, 8).

Religionsgeschichtlich ist die Firmung die Christianisierung der segnenden Handauflegung, die in allen Zeiten üblich war. Diese Handauflegung zur Geistmitteilung ist scharf zu trennen von der exorzistischen Handauflegung. Die Handauflegung exorzistischer Art, die allmählich vor der Taufe üblich wurde, stammt aus dem Exorzismus überhaupt; und in den Exorzismus kam sie als heilende Handauflegung — denn die Besessenen wurden wie Kranke behandelt, mit Recht, und die Kranken hinwiederum wie Besessene, mit Unrecht. Hingegen unsere geistspendende Handauflegung will nicht heilen, sondern den Geist der Macht übertragen (vgl. 2. Kön. 13, 14 ff.), (während bei der heilenden Handauflegung der Geist der Krankheit vor der Macht des Handauflegers weichen soll). Wiederum also erfand der mystische Leib Christi keine neue Bewegung, sondern drückte seine Gnadenmitteilung in Allerweltsart aus.

III. Die Eucharistie ist jene Selbstbewegung des mystischen Leibes Christi, durch welche die Seele, der Geist dieses mystischen Leibes, nämlich der unsichtbare Christus selbst, den einzelnen immanent wird.

Schauer ohnegleichen fassen den Christen, die tiefste Glocke tönt — der unsichtbare Christus selbst wird zur innersten, eigentlichen Kraft seiner Jünger. Der Katholizismus ist die Religion der Eucharistie, nicht weil er eine Nebensache zur Hauptsache erhoben hat, sondern weil er mit dem sichtbaren mystischen Leibe Christi, der Kirche, Ernst macht seit Urzeiten, und darum nicht anders kann als auch Ernst machen mit dem Garanten und Erfüller, dem Halter, Herrn und Geiste dieses mystischen Leibes, eben dem unsichtbaren Christus, der in den Seinigen nicht im übertragenen Sinne sondern vere, realiter et substantialiter das neue Leben leben will. Eine mächtige Sache! Religion ohne Abstrich. Was Jesus beim letzten Abendmahl tat und sagte, darüber wird gestritten; und was Jesu Worte damals bedeuten sollten, darüber wird noch mehr gestritten; sicher ist aber, daß Paulus seine eigene Abendmahlsart und Abendmahlsansicht für die echte Art und Meinung Jesu hielt — daß Paulus sich getäuscht habe, ist schwer zu glauben, es waren erst 20 Jahre seit Jesu Abendmahl verflossen, als Paulus den Korinthern gelegentlich offenbar alte Dinge

ins Gedächtnis rief und so seinen „Abendmahlsbericht“ schrieb. Demnach dürfte unbestreitbar sein: 1. daß Jesus selbst wollte, die Seinigen sollten immerfort Abendmahl feiern; 2. daß Jesu eigenes Abendmahl mehr eine Vorfeier dieser zukünftigen Abendmahle darstellte, also eine Vorwegnahme der Abendmahlsfeier nach dem Kreuztode, ein Blick in die Zukunft: „dann bin ich nicht mehr irdisch unter euch — aber unirdisch“; 3. daß Jesus dem Wein und Brot des Abendmahls die Funktion seines Blutes, seines sterbenden Leibes gab; Jesus sprach, als er den Wein reichte: „das ist mein Blut des Bundes,“ eine bloß spielerische Geste mit dem Wein ist unmöglich, denn sie hieße: „Moses schloß einst den bisherigen Bund mit Blut, ich schließe meinen Bund mit Wein“ — unmöglich; vielmehr hat Jesus ganz an sein Blut, an seinen blutigen Tod gedacht, der Wein war ihm ganz Träger der Funktion seines am Karfreitage mörderisch rinnenden Blutes. Man kann streiten, welches die nähere Bedeutung der Abendmahlsworte sei, aber man kann auf keinen Fall bestreiten, daß diese Worte dem Wein und Brote die Funktion des blutigen Todes Jesu übertragen. 4. Die Funktion des Kreuztodes, des im Tode vergossenen Blutes hat Jesus deutlich bezeichnet als Stiftung des neuen Bundes, seines Bundes, der den alten ablösen, erfüllen soll; darin liegt Vergebung aller Untat und Unzulänglichkeit, Gotteskraft ohne Grenzen, Brudergeist, Christusgeist: dies alles schob Jesus seinem, jedem Abendmahle zu, als er dem Abendmahle die Funktion des Kreuztodes zuschob. 5. Den Kreuztod hat man alsbald als ein Opfer angesehen (wahrscheinlich hat Jesus selbst das schon getan); da nun dem Abendmahl die Funktion des Kreuztodes feierlich zu eigen gegeben war, mußte unfehlbar allmählich auch das Abendmahl als Opfer angesehen werden. So lange der Kreuztod Jesu noch in der Nähe lag, empfand man das weniger, je weiter aber Golgatha in die Vergangenheit rückte, umso mehr wurde mit innerer Notwendigkeit das allzeit gegenwärtige Abendmahl als Opfer wichtig. Selbstverständlich blieb das festes Besitztum: Jesu Opfer am Kreuze ist das einzige Opfer, das wir haben; aber Jesus hatte, sogar schon einen Tag vor dem Kreuztode, den Wein des Abendmahls als identisch mit seinem Lebensblute behandelt, hatte mit diesem Weine als mit seinem Blute den neuen Bund wirklich gestiftet — und dennoch war dieser Bund nur einmal, am Kreuze, gestiftet worden, nicht zweimal. Jesus hatte dies unausgeglichen gelassen, wieso das Abendmahl die wahre Bundesstiftung sei und der Kreuztod erst recht und alles doch nur eine Bundesstiftung. So ließ man es auch unausgeglichen, wieso das Kreuzopfer das einzige Opfer sei und dennoch jedes Abendmahl wirklich auch ein Opfer und doch nichts anderes als das Kreuzopfer. Verum ac

*

proprium sacrificium, wie das katholische Dogma heißt, und nicht bloß nuda commemoratio. Der Opfercharakter der Eucharistie ist also eigentlich fertig, sobald der Opfercharakter des Todes Jesu fertig ist. Darum ist der Grundgedanke der „Messe“ biblisch und kann unmöglich unevangelisch genannt werden. Wenn es echt christlich ist, dem Tode Jesu die Funktion eines Opfers zuzusprechen, so ist es von selbst auch echt christlich, diese Funktion, diesen Opfercharakter dem Abendmahle zuzusprechen. Aber eine ganz andere Frage ist die, ob es gerechtfertigt ist, den Opfergedanken in Jesu Werk nach Art der heidnischen und jüdischen Opfer auszudeuten. Das ist sicher ein Abweg, ja ein Abfall. Denn da die Christen nach Ausweis des Hebräerbriefs und vieler Apologeten des 2. Jahrhunderts überzeugt waren, Jesu Opfer sei das einzige vollgültige, darum das letzte, haben sie in Jesu Opfer etwas anderes gesehen als in den heidnischen und jüdischen Opfern. Dennoch drangen heidnische und jüdische Opfergedanken von allen Seiten in den Gedanken des Kreuzopfers und erst recht in den Abendmahlsbegriff ein. Der Opfergedanke in Jesu Werk muß aber aus diesem Werke selbst begriffen werden: aus dem, was Jesus in der Tat geleistet hat und noch leistet, gewollt hat und noch will. Und dieser Opferbegriff allein gilt für das Abendmahl; aus dem Abendmahl für sich einen Opferbegriff ausziehen wollen, ist Heidentum. Der ganze Kampf Luthers gegen die Messe erklärt sich aus der Tatsache, daß das ausgehende Mittelalter die Messe in bester Meinung als etwas für sich Stehendes behandelte, aus ihr Schlüsse zog, sie in Isolierung als Opfer verehrte oder auch verunehrte. Wie könnte Luther, der den Kreuztod Jesu so als Hoch- und Endopfer der Welt ansah, sonst die Messe so angreifen, er, dem dennoch das Abendmahl soviel Größtes bedeutete? Auch die Geschichte der Messe, wie die sogenannte „liberale“ Theologie sie bietet, ist hauptsächlich eine eindringende Verfolgung der Isolierungsbestrebungen, Paganierungsbestrebungen, Judaisierungsbestrebungen des Abendmahls des Herrn.

Man hält heutzutage weithin den Glauben an die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie für unterchristlich. Das ist er nicht. Schon die Tatsache, daß man trotzdem aus der symbolischen Auffassung die höchsten Werte der Real-Auffassung herauspressen will, wo immer es einem um Religion zu tun ist, zeigt das. Reischle (Glaubenslehre 138) sagt: „Über die gottesdienstliche Handlung ergeht das Glaubensurteil, daß, was symbolisch dargestellt wird, Wirklichkeit ist. Wir glauben: a) daß die Abendmahlshandlung nicht nur eine äußerliche Zeremonie der kirchlichen Gemeinschaft ist, sondern daß in ihr α) die von Christo ergriffene und mit Gott versöhnte Gemeinde den versöhnenden Tod Christi verkündet, und daß darum

β) Jesus Christus selbst als der Gekreuzigte und Erhöhte im Abendmahl gegenwärtig ist; b) daß deshalb der glaubende Teilnehmer in dem Abendmahl wirklich eine Befestigung seiner Gemeinschaft mit dem Gekreuzigten und der Teilnahme an der von ihm gebrachten Sündenvergebung und damit Leben und Seligkeit findet, ebenso aber auch eine Befestigung in der Gemeinschaft mit der glaubenden Christenheit.“ Nitzsch-Stephan (Lehrbuch 670): „Essen und Trinken sind die Medien der Assimilation, daher allenthalben im Altertum ein Symbol der Aneignung des göttlichen Lebens. Im Sinne dieser Symbolik will Christus gegessen und getrunken sein, Fleisch und Blut sind eine Umschreibung seines menschlich persönlichen Wesens. . . . Die Abendmahlsfeier ist also erneute Vollziehung der persönlichen Aneignung dessen, was in Christo, dem lebenden und sterbenden, sich persönlich darstellte und verkörperte.“ Es sei so; aber je mehr ich mir das lebendig werden lasse „Christus handelt“ (Reischle), je mehr ich nicht Fleisch und Blut genieße, sondern der Persönlichkeit Jesu teilhaftig werde (Nitzsch-Stephan) — desto mehr habe ich vom Abendmahl; desto schärfer wird es mir das Wirken Jesu, desto näher ist mir Jesus selbst; treibe ich das auf die Spitze — und Religion treibt immer auf die Spitze — so kommt das katholische Dogma heraus: „es ist überhaupt bloß der unsichtbare Christus da, sogar das Brot und der Wein sind verwandelt in diesen Christus!“ Man sieht, es nützt nicht viel zu sagen: „die Evangelisten meinten es so und so: Jesus meinte es symbolisch.“ Mag sein. Aber es kam doch nicht auf Meinungen an, sondern darauf, daß man etwas erlebe am Abendmahl. Und Jesus war sicherlich für das stärkste Erlebnis. Warum sollte das Erlebnis eingeengt, warum sollte verboten werden, daß man Höchstes erlebe? Wenn einer, wenn viele Christum ganz und gar darin fanden (Transsubstantiation), so war dies der Absicht Jesu um so günstiger! Es spielt ja schon das Johannes-Evangelium mit dem Gedanken: Jesus selbst ist da, nichts als der verklärte Jesus. Und spielt sicher nicht deshalb damit, weil es ein Theoretiker verfaßt hat, der am Schreibtisch seinen Gedanken nachhing, sondern weil der Verfasser und die Leser des Evangeliums so starke Erlebnisse gehabt hatten! Warum denn ewig diese Meinung, als hätten im Laufe der Entwicklung die Christen absichtlich oder unabsichtlich, aber doch in Dummheit oder Mißverständnis, den Sinn des Abendmahls immer realer gefaßt? Nein, nicht Dummheit, Mißverstand und dgl. war es — sondern was sie erlebt hatten, das drückten sie aus. Und da sie viel erlebten, mußten die Worte stark sein! Auch Luther ist nicht deshalb ein Anhänger der realen Präsenz geblieben, weil er so denken gelernt hatte, sondern weil er so viel erlebt hatte und immerfort er-

lebte am Abendmahle! Sein in, cum et sub pane, das um keinen Preis „römisch“ reden will, mag auf seine Gedankenarbeit zurückgehen, aber was darunter verborgen ist, ist die Macht seines Erlebnisses am Abendmahl. Warum wird denn den heutigen Protestanten immer wieder möglichst wenig aus dem Abendmahl gemacht? Haben sie kein Recht, das Höchste als Maßstab hingestellt zu bekommen mit dem Bemerken: seht, so Großes kann man am Abendmahl erleben! Als ob das Erleben der Persönlichkeit Jesu Grenzen kennen müßte! Wenn doch schon das Erleben menschlicher Persönlichkeiten ein Wunder sein kann. Wieder wird klar: die katholische Kirche hat mit ihrem Dogma und ihrem Festhalten daran jedem den Weg zum höchsten Erlebnis nicht bloß offen gehalten, sondern geradezu geboten, und viele, unendlich viele sind ihr dankbar dafür gewesen. Warum soll es nicht modern sein, wenigstens nach dem Erlebnis Luthers zu streben? Wäre Luther ein vereidigter Sachverständiger vor Gericht gewesen, dann Kritik an sein Abendmahls-Gutachten! Aber Luther war das nicht, sondern war ein Frommer, ein Christ, ein Sturmwind Gottes — was soll da Kritik? Man lebe ihm nach oder gestehe, daß man zu schwach ist. Statt dessen will man der „historischen Wahrheit“ des Abendmahls auf die Spur kommen und um dieses Fragezeichens willen legt man sich fest auf das kleinste Erlebnis, oft auch auf ein Nichts und eine Täuschung; und das soll dann dennoch alles leisten, was man im Christentum je am Abendmahl hatte! Das ist doch keine Theologie mehr, die der Religion, dem christlichen Volke dient, sondern eine Naturwissenschaft des Christentums; auch sie brauchen wir, sicherlich, aber die Führung in der Religion ist zu schwer für sie, das kann sie nicht leisten. Aus der Eruierung des historischen Sinnes der Eucharistie folgt bloß dies: man darf auch denen, die vom Abendmahl nicht mehr halten wollen, als was historisch sicher als die Meinung Jesu nachgewiesen werden kann, nicht abstreiten, daß sie wahres und eigentliches Jesusmahl halten. Aber sie wiederum dürfen nicht mit ihrem Minimismus die anderen kontrollieren wollen. Das hieße ja, daß wir ewig jeden Fortschritt des religiösen Feuers zu bekämpfen hätten gemäß der immerhin mutmaßlichen anfänglichen Ausdehnung. Man sage nicht, die ernste Geschichtsforschung verlange, daß ihr jeweiliger Stand jeder Religiosität maßgebend zu sein habe: sie verlangt bloß, daß es niemanden verwehrt sei, seine Religiosität auf ihre Resultate aufzubauen — und daß jeder andere seine anders geartete Religiosität ehrlich vor der jeweiligen Geschichtsforschung rechtfertige.

So könnte das Herrenmahl wieder zum Liebes- und Brudermahl aller Christen werden, das jetzt als ein Hadermahl, wie Loofs (RE 1) sagt, die Christen trennt.

IV. Die „Buße" ist jene Selbstbewegung des mystischen Leibes Christi, wodurch die Sünden vergeben, Sünder wieder zu Heiligen gemacht werden.

Die Glieder des mystischen Leibes Christi sind Heilige, nicht kraft eigenen Naturaufschwungs, sondern kraft der Gnadensphäre des unsichtbaren Christus, in der sie leben. Dennoch gibt es ein Hinausfallen aus dieser Heiligkeit, ja Hebr. 6, 6 meint, daß ein solcher παραπεσών nie mehr zur Heiligkeit des mystischen Leibes Christi erneuert werden könne. Es wird aber nicht eigentlich angegeben, wodurch nun ein solches παραπεσεῖν eintrete. Auch I. Joh. 5, 16 weiß von einer „Sünde zum Tode"; auch er sagt nicht, welches diese Sünde sei. Die Frage mußte also praktisch von Fall zu Fall gelöst werden, bis sich da und dort die drei Kapitalsünden als klassische Fälle des παραπεσεῖν, der „Sünde zum Tode", herausbildeten. Aber offensichtlich waren die drei Kapitalsünden nicht eigentlich das, was Hebr. mit dem geheimnisvollen παραπεσεῖν, Joh. mit der Sünde zum Tode gemeint hatte: nämlich ein Fallen mit letzter Endgültigkeit, ein Seelentod ohne jegliche Lebensrückkehr. Die Sünde zum Tode war als ein Grenzfall gemeint, vor dem man schauerte, den man nicht nannte; die christliche Liebe verbot, ihn an irgend einem sündigenden Christen gegeben zu sehen; vielmehr galt die Sünde der Christen als wider Willen geschehen (I. Clemensbrief 2, 3), darum als tilgbar, im leichtesten Falle durch eigenes Gebet, im schwereren Falle durch das Gebet eines Bruders, mehrerer Brüder, der ganzen Kirche (Mt. 18, 17. 18). Als man jedoch die Sünde zum Tode mit bestimmten Sünden identifiziert hatte, stand man vor der Tatsache, daß es nun Christen gab, die innerlich tot waren durch ihre „Sünde zum Tode," die man ausschließen mußte, die nicht mehr zum mystischen Leibe Christi gehören durften, die aber doch etwas anderes waren als die Nichtchristen. Die größte Verlegenheit war die: nahm man solche Leute etwa wieder sichtbar in den mystischen Leib Christi auf, so waren sie selbstverständlich wieder in der Gnadensphäre — aber durfte man denn solches wagen? Und wenn nicht, hatten sie dann nicht doch mit Gott ihre Sache, der sie im Tode zu seinen Engeln stellen mochte — wenn aber Gott sie wieder annahm, mußte sie dann nicht auch die Kirche annehmen, wenn anders sie der Gnadentatsächlichkeit Rechnung trug? Also rekonziliierte man sie auf dem Sterbebette; das war etwas und war nichts, denn wenn sie schon einmal zu den Seligen Gottes, zu Christus, gehören würden, so gehörten sie eigentlich auch schon im Leben in den mystischen Leib Christi, in die Gnadensphäre, hinein. All diese Verlegenheit wäre nicht entstanden, hätte man die „Sünde zum Tode" in ihrem Dunkel, ihrer Unbestimmtheit

gelassen, und alle Christensünden als tilgbar angesehen, nachher wie vorher. So hat tatsächlich Kallistus die reine christliche Idee wieder hergestellt, als er den ärgerlichen Knoten durchhieb und verkündete: Ego moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto; der Vergebbarkeit der Unzuchtssünden folgte die Vergebbarkeit der übrigen Kapitalsünden; es konnte und sollte jeder Christ früher oder später wieder sichtbar in den mystischen Leib Christi aufgenommen werden; ja war dies nicht die größte Tat des mystischen Leibes Christi alle Sünder, erst recht die christlichen, wieder und wieder in Gnaden zu umfangen? So ist das Sakrament der Absolution von Anfang an im mystischen Leibe Christi vorhanden, wurde zeitweise eingeschränkt, langsam wieder entschränkt, und ist heute schrankenlos in der Christenheit tätig. Es ist ganz und gar eine Selbstbewegung des mystischen Leibes Christi, der die Sünder wieder in die Gnadensphäre zieht. Die mit der cura animarum vom Bischofe beauftragten katholischen Priester, die rite vocati evangelischen Geistlichen, wer immer von einem deutlich erkennbaren Teile des mystischen Leibes Jesu damit beauftragt ist: sie alle sind Organe des mystischen Leibes Christi, durch die er die Sünder mit Gnade umfängt. Auf den Auftrag des mystischen Leibes Christi kommt es an, der durch einen Bischof, einen Papst, eine Landeskirche, ja durch die einfach obwaltende Not ausgesprochen sein kann; so ist es zu erklären, daß Cyprian (ep. 18) ganz katholisch bleibt mit dem Satze, man solle im Notfalle apud diaconum .. exhomologesin facere delicti sui ... ut manu eis in paenitentiam imposita veniant ad dominum cum pace; daß Albert der Große (In 4. dist. 17 art. 58) seinem Katholizismus nichts vergibt mit der Ansicht, auch Laien seien im Notfalle Sündennachlasser. Auch die orientalische Kirche tat nichts Unkatholisches, erst recht nichts Unchristliches, als sie Laien, insbesondere Mönche, die Absolution spenden ließ (vgl. J. Hörmann, Unters. z. gr. Laienbeicht 1913). Daß heutzutage, und seit langem, im Katholizismus nur Priester mit der Absolution beauftragt werden, ist keine Abirrung, sondern nur Einhaltung des erfahrungsgemäß besten Weges; schon Ambrosius geht bloß diesen Weg, und die evangelische Kirche geht ihn auch. Daß der Katholizismus trotzdem andere Wege nicht vergessen hat, zeigen in neuerer Zeit Schriften von Königer, Gromer, Hörmann.

Liegt so das Sakrament der „Buße“ recht eigentlich in der Absolution, so ist alles andere ein Beiwerk, das die Praxis einführte und oft wieder fallen ließ. Man hat die Sünden eingestanden, öffentlich bekannt, heimlich bekannt, man hat bloß die drei Kapitalsünden bekannt, man hat die biblischen Lasterkataloge bekannt, hat schließlich, zuerst in Mönchskreisen, alle Sünden überhaupt bekannt, hat die

sogenannten sieben Hauptsünden als Pflichtbekenntnis angesehen, hat große und kleine Sünden unterschieden und letztere als Todsünden bezeichnet, auf die die Maximen gegen die alten drei Kapitalsünden anzuwenden seien, Luther überließ die Bestimmung der Bekenntnispflicht dem Drange jedes Herzens, heute bekennt man in den Kirchen der Reformation ganz im allgemeinen — das alles ist Beiwerk um das Sakrament, rein nach der praktischen Zweckmäßigkeit, nach pädagogischen Gründen zu wählen. Selbstverständlich hat die katholische Kirche recht, wenn sie an ihrer Praxis festhält, sie sogar ins Dogma von der „Buße" hineinzieht, weil sie überzeugt ist, damit das der Absolution Kongeniale ein für allemal gefunden zu haben; ihr ist damit das Sakrament Beicht + Absolution + Genugtuung. Das ist wahrscheinlich nicht zu überbieten. Aber darum darf die katholische Kirche noch nicht jene Teile des mystischen Leibes Christi, die im Beiwerk abweichen, für verlustig dieses Sakraments ansehen; höchstens für unpraktisch und auf einem Seitenwege befindlich. Speziell die heimliche Beichte ist, vom Zwange befreit, ein Idealmittel der Seelsorge, und man kann es verstehen, wenn die katholische Praxis den Nachdruck darauf legt und das Dogma dementsprechend reden läßt; selbstverständlich ist diese heimliche Beichte das Resultat alles Experimentierens der Jahrhunderte, ist das der Idee des mystischen Leibes Christi am besten Entsprechende — dennoch ist es zuviel, wenn Trid. Sess. XIV. can. 6 meint, den modus secrete confitendi soli sacerdoti habe die katholische Kirche ab initio semper gehabt und geübt. Rauschen (Euch. und Bußsakr. 161) hat dazu ein scharfes Wort gesagt.

Daß, so wichtig, ja lebensnotwendig das alles ist, es dennoch auch nach dem katholischen Gesamtdogma ein Beiwerk zur eigentlichen spontanen Gnadentat des Sakraments darstellt, zeigt ja das Dogma, daß alle Vorbereitung die Gnade nicht verdient. Zeigt auch die vielverlästerte Gutheißung der attritio; es kommt eben die Vorbereitung nicht als gnadenerringend in Frage. Doch ist die attritio etwas ganz anderes als was man oft daraus macht: es wird niemand aufgefordert, attritio zu haben, contritio zu lassen — sondern jeder wird zur bestmöglichen Reue aufgerufen; aber dem armen Menschen, dem bloß attritio gelingt, wird das Tor zum Sakrament nicht verschlossen, sondern weit geöffnet, weil eigentlich erwartet werden darf, daß die Gnade, wo sie anfangs nur jene attritio wirkte, im Sakramente sicherlich contritio zur Folge hat. Der timor serviliter servilis („schade, daß die Sünde verboten ist und ich mich zu sündigen fürchten muß") ist aber ein Zeichen, daß keine Gnade noch eigentlich wirkt; er ist nicht gemeint mit attritio und wird in der Praxis derb verspottet.

In das Beiwerk gehörte einst auch der Ablaß, insofern er Erlaß von Bußwerken war; heute steht der Ablaß ganz außer dem sakramentalen Zusammenhang. Nun wird er getragen von dem Gedanken: durch das Sakrament der Buße sind meine Sünden vergeben; aber noch bin ich nicht so positiv gut als ich durch die Sünde positiv schlecht wurde. Ich muß meine Anlagen zur Güte gewöhnen. Die Kirche weiß besser als ich, wie ich es am sichersten erreiche: ein Teilchen dieser Besserungsratschläge (denn niemand ist zum Ablaß gezwungen) sind auch die Ablaßwerke. Soviel ich durch sie besser werde, soviel Besserung erspare ich mir einst in der Ewigkeit. Wenn es nun heißt „40 Tage Ablaß“, so bedeutet das keineswegs eine lächerliche Rechnung für die Ewigkeit, sondern bloß einen altchristlichen Sprachgebrauch: „das Werk ist so gut wie 40 Tage altchristlicher Pönitenz.“ Leider wird aber viel Mißverständnis gesät durch solche Art. Und die abendländische Anschauung vom „Straf“wert der Bußwerke färbt immer den Ablaß mit der unchristlichen Idee: „Gott hat dir seine Gnade wieder gegeben, aber nicht ganz! Die Strafe bleibt, und was du jetzt nicht auf dich nimmst, erreicht dich in der Ewigkeit.“ Diese Straftheorie, eine Verkürzung der Gnade Gottes, hat sich eine ihr entsprechende Theorie — kein Dogma — von einem thesaurus ecclesiae geschaffen, als wäre von Christus zwar Ersatz für alle Strafen geleistet, ja noch mehr, (und als hätten die Heiligen diese Summe vermehren können!), aber es könnte nun bloß die Kirche den Ersatzfall sperren oder eintreten lassen, eben im Ablaß. Ein unmöglicher Gedanke! Im Hintergrund steht eine Ahnung von der Tatsache, daß die Kirche, der mystische Leib Christi, die wirkliche Gnadensphäre Christi ist, der wahre thesaurus superabundans; aber wen der mystische Leib Christi umschließt, der ist begnadet, ganz, nach jeder Hinsicht, der erhält die Sakramente, der braucht keine Sperre erst zu lösen. Jedoch der Ablaß gehört höchstens ins Beiwerk, in die pädagogische Praxis der Kirche.

V. Die Krankenölung ist jene Selbstbewegung des mystischen Leibes Christi, wodurch er Kranke und Sterbende zu ihrem Heile besonders gnadenreich umfängt. Zu ihrem Heile: denn Gnade geht auf die Seele; aber besonders nachdrücklich wird hier gehofft, es möchte gerade auch leibliche Genesung und Gesundheit ein Teil des Heilsweges sein; es möchte die begnadete Seele den kranken Leib heilsam innervieren; doch steht über allem: wenn du nur an der Seele gesund bist, was ist dann dagegen des Leibes Krankenschicksal! Jak. 5, 14 tritt uns die Krankenölung als Leistung des mystischen Leibes Christi fertig entgegen: „Ist jemand übel daran unter euch? προσευχέσθω. Ist jemand gut daran unter euch? ψαλλέτω (also

wiederum: beten!). Ist jemand krank unter euch? Er soll die Presbyter der Kirche rufen und sie sollen beten, *καὶ προσευξάσθωσαν ἐπ' αὐτὸν ἀλείψαντες ἐλαίῳ ἐν τῷ ὀνόματι κυρίου.*" Alles geht hier auf das Gebet hinaus; die Salbung ist in einem Partizip so nebenbei genannt, als ohnehin gebräuchliche Übung wohl, bei Juden und Heiden in Krankheitsfällen, aber durch das Gebet der Presbyter wird sie christlich, wird Gnadenbewegung des mystischen Leibes Christi. In der Tat wird weiter gefahren: *καὶ ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως σώσει τὸν κάμνοντα,* von der Salbung kein Wort mehr! Heute heißt das Gebet: Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi dominus quidquid per visum etc. (per omnes sensus) deliquisti; darum schlingen sich noch mannigfaltige Gebete um Sündenvergebung und Genesung. Daß heute statt der *πρεσβύτεροι* die Priester diese Ölung spenden, liegt an ihrem Auftrag; auch sind sie ja die tatsächlichen Inhaber der Presbyterfunktionen überhaupt, nicht durch Raub, sondern durch die Logik der Tatsachen. Übrigens dürfte in protestantischen Kreisen dieselbe Gnadenbewegung des mystischen Leibes Christi geschehen, so oft Geistliche (oder Älteste) um ihr Gebet am Krankenbett ersucht werden; denn das Gebet ist die Hauptsache. Wie aber ein so gelehrter Mann wie Hase (Handb. der prot. Polemik[7] 309) auf eine gut-schwäbische, also mit Absicht den Gegner als schließlich doch zum anderen Standpunkt Bekehrten behandelnde Anekdote hereinfallen konnte, ist bestürzend; die Anekdote (jeder Katholik müsse vor seinem Tode noch evangelisch werden, nach der letzten Ölung eröffne der Priester dem Sterbenden, daß er sich allein an Christus zu wenden habe, da es mit den Heiligen nichts sei) ist bloß ein Niederschlag des Bewußtseins: auch die Katholiken suchen im Ernste alle Gnade doch nur in Christus, in Christi Gnadensphäre.

„Letzte" Ölung heißt das Sakrament wohl nur infolge eines Mißverständnisses, da es ursprünglich der Zählung nach, wie heute noch bei den Griechen, an letzter Stelle kam — der Name der Griechen „*εὐχέλαιον*", Gebetsöl, ist schöner und treffender.

VI. Die Ordination ist jene Selbstbewegung des mystischen Leibes Christi, durch welche er einzelne seiner Glieder zu Organen seiner Heilstätigkeit im besonderen Sinne ausrüstet. Im Hebräerbrief, von Kap. 7 ab, wird die christliche Überzeugung ausgesprochen: Priester, wie die Juden sie hatten, sind nicht mehr nötig, weil Jesus mit seinem Todesopfer alles ein für allemal grenzenlos und unabänderlich vollbracht hat, was die in Menge wiederholten Opfer zahlloser Priester erstrebten und nie erreichten. So ist Christus immerdar unser Priester, er allein, er mit seinem einzigen Opfer, seinem

Selbstopfer. „Er hat durch seine eine Darbringung die, die sich heiligen lassen wollen, für immer zum Ziele geführt . . . wo diese (sc. die Sünden und Frevel) aber vergeben sind, da ist auch keine Darbringung für Sünde mehr nötig.“ Also keine Priester mehr im jüdischen oder auch heidnischen Sinne. So kommt es, daß die älteste Christenheit nur von Christus das Wort „Priester“ im wahren Sinne gebraucht: hingegen von allen Menschen nur im Gleichnis-Sinne, im übertragenen Sinn. Der I. Petr. Kap. 2 nennt alle Christen ein „königliches Priestertum“ in einem Gleichnis, das die Bedeutung hat: für uns gibt es keinen Tempel zu Jerusalem, keine Priesterschaft wie dort, der Tempel sind wir selbst und die Priesterschaft sind wir selbst, im Geiste! I. Petr. verkündigt das allgemeine Priestertum im jüdischen Sinn: Priester im jüdischen Sinne — was machte man viel Wesens von ihnen? Bei uns ist jeder soviel wie sie! Die *λογικαὶ θυσίαι* (Röm. 12, 1) wiederum, die die Christen durch heiligen Lebenswandel darbieten, sind besser als die *θυσίαι* der Heidenpriester: insofern sind die Christen alle Priester im heidnischen Sinn. Das „allgemeine Priestertum“ ist eine Redeform, durch die das Beste, was Judentum und Heidentum hatte, zur Beschreibung der Christenherrlichkeit als gerade gut genug erfunden und verwendet wird; eine Redeform — denn selbstverständlich genügte das nicht, daß sich alle noch so sehr als priesterliches Volk fühlten; es genügte bloß eines, nämlich daß über das allgemeine Priestertum hinaus ein einzigartiger wirklicher vollmächtiger Priester da war, Christus! Bei ihm war das Priestertum eben keine Redeform mehr, sondern Wahrheit im letzten unübertrefflichen Sinne. Das allgemeine Priestertum ist ein Ausdruck unter vielen für die Erlösung, die Erlöstheit; wirklich Priester ist nur der Erlöser. Allgemeines Priestertum ist ein Passivum, das durch aktive Redefiguren wie ein Aktivum aufgeputzt ist — Christi wirkliches Priestertum ist absolutes Aktivum. Von Anfang an hat nun der mystische Leib Christi Organe ausgebildet, die er auf die Seite der Aktivität Christi stellte, die also Christi Erlösertat auswirken, weitertragen, der Menschheit innerlich zu eigen machen sollten; selbstverständlich waren sie im übrigen und in erster Linie selber Erlöste, Leute des Passivums; und auch ihre Aktivität war keine Selbstaktivität, sondern die Aktivität des Werkzeuges, allerdings des lebendigen Werkzeuges. Diese Organe trugen allerlei Namen; schließlich den Namen Presbyter, sacerdos, Priester. Genug, daß heute noch die Priester die von mystischen Leibe Christi ausgerüsteten Organe der Aktivität des einzigen Priesters Jesus Christus sind; ihr Priestername bezeichnet also etwas anderes als was das allgemeine Priestertum meint, bezeichnet ihre Sonderaufgabe auf der Seite der

Aktivität Jesu, ist also nicht unangebracht, wenn anders Christus Priester genannt wird und ist. Doch führt der Priestername immer wieder heidnische und jüdische Gedanken herauf, weshalb man nicht genug betonen kann: der christliche Priester ist kein Wiederaufleben des abgeschafften jüdischen oder gar heidnischen Priestertums, sondern er ist Organ bloß des Christus und trägt den Priesternamen von Christus allein. Doch haben sich natürlich im Laufe der Zeiten manche Reminiszenzen jüdischer, heidnischer Priesterart eingeschlichen, kraft der überall im Wesen gleichen psychischen Art der Menschen: diese Reminiszenzen kann man bekämpfen, wenn sie Gutes fälschen, mag sie aber dulden, ja schätzen, wenn sie Tüchtiges hinzubringen — die Juden waren doch auch nicht des Teufels, nicht einmal die Heiden! Daß aber bei der Ausbildung des christlichen Priesterbegriffs der Vorsitz bei der Eucharistie eine besondere Rolle spielte, entspricht doch recht eigentlich der christlichen Idee: wo der unsichtbare Christus selbst den einzelnen immanent wird, entfaltet er die ganze Aktivität, stehen seine Organe unter besonders starker Inanspruchnahme; darum ist dieser Teil der Geschichte des Priesterbegriffs viel weniger ein Abfall als eine „Ent-Wickelung".

Die Ordination war und ist Handauflegung schon anerkannter Organe des mystischen Leibes Christi; wenn im Katholizismus schon bald die Handauflegung Vorrecht der Bischöfe wurde, so entspricht das der Tatsache, daß in den Bischöfen der mystische Leib Christi ganz besonders repräsentiert erschien. Es macht also für die Ordination sachlich nichts aus, wenn der summus episcopus in den evangelischen Landeskirchen sich mit der Kenntlichmachung des mystischen Leibes Christi und dem Regiment begnügte, die Ordination aber den vorhandenen Geistlichen überließ: Hauptsache war und ist, daß diese als Organe des mystischen Leibes Jesu ordinierten. Wo das der Fall ist — und eben durch die Rechtsnachfolger der alten Bischöfe, die Landesherren, wurde es überall garantiert — da sind echte christliche Priester, die ihre Stellung sich nicht selber erdichten können, sondern aus der Bedeutung des christlichen Priesters in allen christlichen Jahrhunderten ersehen müssen; darin müssen sie den Finger Gottes erkennen, der in den Tatsachen sichtbar ist. Persönlichkeiten allein sind noch keine christlichen Priester; zwar lenkte die alte Zeit die Wahl immer auf solche *πνευματικοί*, „Geistliche", aber gewählt mußten sie doch werden, und erst die Handauflegung gab den Ausschlag. Daß in dem Gewimmel der Urzeit auch „wilde" Organe des mystischen Leibes Christi ertragen wurden, ist weiter nicht verwunderlich, kann aber kein Maßstab für spätere Zeiten oder gar eine Hoffnung für uns sein.

Religionsgeschichtlich ist die Ordinations-Handauflegung dieselbe wie die der Firmung; darum sind beide Sakramente Berufsweihen, die Firmung für alle, die Ordination darüber hinaus für einzelne.

VII. Die christliche Ehe ist jene Selbstbewegung des mystischen Leibes Christi, wodurch zwei Einsame zum zweisamen Leben in Christo speziell begnadet werden. Gemeint ist hier in der Praxis zunächst die Eheschließung, das matrimonium in fieri; die Theorie hat wegen Ephes. 5, 21 ff., wo sie das *μυστήριον* oder sacramentum im Sinne von Sakrament nahm, das matrimonium in esse in den Vordergrund geschoben. Praktisch wird aber überall die Eheschließung als das Sakrament der Ehe genommen, woran Epheser nicht hindert, da dort die Ehe Christi mit der Kirche und nicht die Menschenehe ein *μέγα μυστήριον*, ein großes Geheimnis, genannt wird. Zweifellos gibt es eine bürgerliche Eheschließung mit aller zivilen Rechtskraft und dem Adel alles echten Rechtes vor Gott; zweifellos hat man auch in christlichen Kreisen sich lange mit dieser bürgerlichen Eheschließung begnügt und mit Recht geglaubt, daß Gott den Eheschließern ohnehin alle Christengnade spende; aber ebenso zweifellos hat man über Eheschließende besonders zu beten gewußt, hat es als wichtiges Amt der Kirche erprobt, solch ernsten Augenblicken besondere Gnade zu spenden — kurz, es mußte wegen der Wichtigkeit der Eheschließung an sich, und ihrer speziellen Wichtigkeit für den mystischen Leib Christi, zu einer sakramentalen Gnadenmitteilung kommen, zu einer Selbstbewegung des mystischen Leibes Christi. Nun schließt die bürgerliche Trauung den bürgerlichen Rechtsbund, die kirchliche Trauung gibt die Begnadung zur Zweisamkeit in Christo, also zur christlichen Ehe. „Die Zivilehe erkenne ich nicht als christliche Ehe an“ heißt: „ich, die Kirche, empfinde es als eine meinem Wesen entsprechende Entwickelung, daß ich zur sakramentalen Eheschließung fortschritt, nun falle ich gewiß nicht mehr in rudimentäre Zeiten zurück, sondern fordere von allen die erreichte christliche Höhe.“ Auch das ist klar, daß die katholische Kirche die Bedingungen der Ehe stellen kann, die ihr vor Christus recht erscheinen; wenn nun aber die evangelischen Kirchen andere Bedingungen stellen, so macht das nicht die christliche Eheschließung zuschanden, sondern sieht die Sache ebenso vor Christus an, bloß aus anderen Gesichtspunkten — in beiden Fällen steht der mystische Leib Christi dafür ein, und es erweist sich, daß verschiedene Betrachtungen möglich sind.

Anmerkung: Neben den sieben Sakramenten stehen eine Menge von Gebräuchen, die man Sakramentalien nennt; von ihnen gilt nach dem Dogma keinesfalls das ex opere operato, sondern durchweg das ex opere operantis, d. h. sie regen zum Gebet an oder unterstreichen

das Gebet; sie sind eine oratio visibilis. Da aber manche dieser Gebräuche irgendeimal früher als echte Sakramente angesehen wurden, bis Klarheit wurde, so liegt in der praktischen Frömmigkeit wohl oft ein Schimmer vom opus operatum darauf, ganz gegen das Dogma; recht aufgefaßt sind die Sakramentalien ein besseres Bollwerk gegen den Aberglauben als die vollständige Verpönung aller dieser Gebräuche; die primitiven Instinkte liegen nun einmal in aller Völker Herzen, befriedigt sie die Religion nicht, so verzichten die Massen zu leicht auf alle Religion überhaupt und gehen zu allerhand Praktiken und Afterreligionen, wie Okkultismus und Bibelaberglauben, über. Aber ein schlüpfriger Boden ist das Gebiet der Sakramentalien, man darf sie wirklich nicht nach den Mißbräuchen beurteilen, auch nicht nach den offiziell empfohlenen oder gar den tolerierten.

VII. Buch:

Eschatologie

§ 30. Die Eschatologie des Einzelmenschen.

Dogmen über die letzten Dinge hat die katholische Kirche wenige; trotzdem ist heutzutage ein einheitlicher Lehrtypus vorhanden, der die Ewigkeit scharf umrissen vor aller Augen stellt. Das ist in unserer Zeit der zusammenbrechenden Gerüste ein gewaltiger Vorzug und vielleicht unter den „eigentlichen“ Gründen für die religiöse Kraft des Katholizismus der „eigentlichste“; denn Religion ist allzeit umso höher im Werte gestanden, je mehr sie Todesüberwindung, Ewigkeitshoffnung, ruhige Klarheit über die ewigen Schicksale brachte — im katholischen Volke lebt von oben bis unten eine einheitliche Auffassung vom Tod und den ewigen Dingen, die dennoch, weil nur weniges eigentliches Dogma ist, einer lebendigen, an Philosophie, Naturwissenschaft, Psychical research usw. orientierten Elastizität nicht ermangelt. Nie wäre es dem Katholizismus gelungen, eine solche Einheitlichkeit zu begründen, hätte er nicht zu allen Zeiten die jeweiligen Volkserfahrungen vom Tode und Volksmeinungen von der Ewigkeit respektvoll in seine Lehre aufgenommen und mit dem Volke selbst an einer Klärung und Erhebung dieser Dinge gearbeitet; so sind keine Risse und Sprünge entstanden, es ist heute dem katholischen Volke, als wäre es immer so gewesen, und als wäre die christliche Endhoffnung einfach selbstverständlich. Der Theologe erkennt noch deutlich die Reihen der Volksmeinungen, kann aber nur staunen, wie alles dem Christentum assimiliert wurde; und wenn da und dort ein alter Volksglaube wieder unchristlich aufleben möchte, genügt in der Tat eines der Worte Jesu ihn zu dämpfen. Eschatologie heißt doch immer aus den Volksmeinungen eine Lehre von den letzten Dingen erbauen; Volksmeinungen sind nicht gering zu schätzen, sie sind der Niederschlag der Erlebnisse, Ahnungen, Sehnsucht der Menschheit; hier, im Katholizismus, werden und sind sie gemessen an den Erlebnissen und Erkenntnissen Christi und seiner klassischen Schüler und Interpreten, aber nicht um verurteilt, sondern um eingebaut zu werden; denn über die Dinge der Eschatologie bleibt jede Volksmeinung, auch die krauseste, als Quelle wichtig — sie quillt ja sicher aus dem Leben!

Zuvörderst ist es Dogma, daß der Tod nicht unter allen Umständen da sein müßte, daß er aber tatsächlich vorhanden ist, weil die gnadenvolle Menschenordnung Gottes durch irgend etwas unheimlich Mächtiges durchkreuzt wurde. Wenn Gott überhaupt Endliches in qualitate erschaffen wollte, mußte auch das Menschengeschöpf endlich in qualitate sein, Entwickelung, Tod mit sich bringen; da aber im Menschen Anlage zum Unendlichen liegt, heilte Gottes Absicht den endlichen Menschen zur bestmöglichen Unendlichkeit, entriß ihn gnadenvoll der Entwickelung und dem Tode — aber diese Absicht Gottes wurde nicht eigentlich Wirklichkeit, der Mensch erscheint von Anfang an als entwickelungsfähig, altersläufig, todverfallen, endlich in qulitatae. Die Bulle Auctorem fidei sagt: mors naturalis conditio hominis, immortalitas gratuitum beneficium, non naturalis conditio (Denzinger, Ench. 1380); Trid. Sess. V. (1.; 2.): primus homo Adam incurrit per offensam praevaricationis . . iram et indignationem Dei atque ideo mortem. „Sünde" wird die geheimnisvolle Macht genannt, aber man greift mit Händen, daß jene „Sünde" mit unseren Sünden nicht verglichen werden kann, darum ein Name ist für jenes Geheimnis, das Gottes Absicht durchkreuzte. Aber der Zweck jener göttlichen Absicht wird dennoch erreicht (Gottes Pläne gehen schließlich doch alle hinaus!), bloß nun nicht mehr im ersten Akte, der auf Erden spielt, sondern in einem zweiten Akte im Reiche des Geistes; da aber der Erdenmensch von der Gnade Christi umfangen wird, kann er trotz Tod und Endlichkeit sein Leben schon im ersten Akte Gottes Absicht anpassen: mit dem Tode ist dies vorüber; so gilt als sichere katholische Lehre, wenn es auch kein Dogma ist, die These, daß mit dem Tode die eigentliche menschliche Entwickelung vorüber ist, d. h. im Sprachgebrauch des Katholizismus: daß mit dem Tode die Verdienstmöglichkeit aufhört. „Wie der Baum fällt, so liegt er." Aber damit ist nicht gesagt, daß Gottes Pläne des zweiten Aktes durch uns im ersten Akt nochmal vereitelt werden könnten; doch überläßt das katholische Denken den zweiten Akt ganz Gott, hält sich an die Möglichkeiten des ersten Aktes, ersieht aus ihnen des Christen Pflicht, Hoffnung und Sünde und nimmt den Tod als den Strich, durch den die bisherigen Möglichkeiten sichtbar beendet sind. Das ist Lebensweisheit; das andere könnte doch nur Theorie sein. So gilt der Wert eines Menschenlebens für entschieden mit dem Tode; nach dem Tode, ja im Augenblicke des Todes ist das besondere Gericht über jeden — das ist kein Dogma, aber der deutliche Ausdruck sicheren katholischen Empfindens; mox post mortem hat einst Benedikt XII. (Denzinger 456) vom ewigen Schicksal gesagt (mox = sofort); das ist eben das Gericht, daß jeder alsbald

sich seiner Art entsprechend befindet. Seelenschlaftheorie und Chiliasmus, sporadisch geglaubt, manchmal wie Seuchen ansteckend, sind längst keine Gefahr mehr. Im Memento mortuorum jeder Messe lebt zwar immer noch eine Erinnerung an die uralte Meinung vom Seelenschlaf: Memento, Dne, famulorum famularumque tuarum, qui nos praecesserunt cum signo fidei et dormiunt in somno pacis ... ipsis, Dne, et omnibus in Christo quiescentibus locum refrigerii, lucis et pacis ut indulgeas deprecamur — aber ruhig nimmt alles nun das dormiunt in somno pacis im Sinne von „sie sind gestorben, weg von dieser Erde", und sieht im locus refrigerii, lucis et pacis allein die ewige Ruhe, den herrlichen Himmel; einst war wohl das dormire in somno pacis der Seelenschlaf, wenn es auch möglich ist, daß das Memento schon den Ausdruck als abgeschliffene Münze im Sinne von „gestorben sein" übernahm. Ebenso steht eine Unsicherheit des mox post mortem hinter manchem Gebet der Totenmesse, z. B. dem Dne Jesu Christe, rex gloriae, wo die Gestorbenen in der Höllenqual, im tiefen Pfuhl, im Löwenrachen gedacht werden, in Gefahr, daß der Tartarus sie verschlinge, die Finsternis sie verschlucke, und gefleht wird, Gott möge sie durch den signifer sanctus Michael (= *ψυχοπομπὸς Ἑρμῆς!*) ins heilige Licht tragen lassen — der Katholik nimmt das als lauter Bilder für die im Augenblicke des Todes möglichen Schicksale und betet um das eine süße Himmelslicht, als wäre soeben der Todesmoment und die Gerichtsentscheidung.

Und doch liegt in jenen alten Ansichten vom Scheol, vom Seelenschlaf, von einem Zwischenzustand das Herz der Völker; der Katholizismus konnte sein mox post mortem nur durchsetzen, weil er das Tiefe und Echte in jenen alten Ansichten zugleich bejahte und im Glauben an das purgatorium, den Reinigungszustand, populär „Fegfeuer" genannt, festlegte. Vom Purgatorium steht nun allerdings nichts im N. T., weil das N. T. immer an das ewige Schicksal des ganzen Christenvolkes denkt und nicht an den Tod des einzelnen. Aber es genügt, daß etwas wie das Purgatorium im Todesglauben zahlreicher Völker lebte und nach Klärung im Lichte des Christentums schrie; sollte dies Stück tatsächlichen Christenglaubens weniger wert sein als manche Anschauungen der Apokalypse, bloß weil es zufällig in keinem Buche des N. T. einen Halt hat? Will denn das N. T. die Todesansichten der Völker korrigieren? So wenig, wie es die Sklaverei abschaffen will. Durch das Christentum wurde im Laufe der Zeit die Sklaverei abgeschafft; durch das Christentum wurden ebenso im Laufe der Zeit die Todesansichten der Völker korrigiert — und bei dieser Korrektur kam ehrlich auch das Purgatorium zur Geltung. Es gibt kein Dogma, daß das Purgatorium

ein Feuer sei; Dante hat es sich als einen Berg vorgestellt; Fegfeuer ist allerdings der populärste Name, aber die Frömmigkeit mag sich Vorstellungen machen welche sie will, je nach ihrer Eigenart. Das aber ist Dogma, daß es einen Zwischenzustand zwischen der Gottesseligkeit und der Gottesferne gibt, der diejenigen umfängt, die aus ihrem Erdenleben nicht in der Gottinnigkeit schieden, die zur Gottesschau disponiert; dieser Zwischenzustand ist nach dem Dogma nicht definitiv, sondern medizinell; er stellt die Disposition zur Gottesschau her. Aber selbstverständlich können wir uns das nicht mehr im Sinne des Erdenlebens vorstellen, sondern es muß anders sein als bis zum Tode; dies „anders" drückt der Katholizismus so aus: die Seelen können keine Verdienste mehr erwerben, also mit anderen Worten nicht mehr positiv besser werden, sie können nur ihre Sünden und Sündenstrafen büßen; hier erscheint wieder die Strafe schon verziehener Sünden, weil eben noch nicht erfolgte Lebensbesserung, dem Falle entsprechender Fortschritt in der vita nova, im „Fegfeuer" nicht mehr mit derselben Aktivität wie im ersten Leben, sondern anders, also wohl zwangsläufig eintritt, demnach als Strafe erscheinen muß. Wichtig ist nun folgendes: der Glaube der Völker hängt und hing an einem ähnlichen Zwischenzustand besonders deshalb, weil hier die Abgeschiedenen noch einigermaßen im Bereiche der Erdenmenschen gedacht wurden; sie waren hier noch auf Spenden, Segen, Gebete der Überlebenden angewiesen; so konnte echte Liebe hier Wunder tun. Auch diese Sehnsucht der Völker hat nun das katholische Dogma erfüllt; den „armen Seelen" kann man, soll man durch Gebet beistehen, immer wieder betend beispringen; ganz besonders ist die Eucharistie, die Messe, das Gebet der Gebete, die Totenfeier Jesu, bei der man alle unter dem Kreuze stehen sieht, Geschlecht an Geschlecht, Jahrhundert an Jahrhundert, die zu Jesus kamen — und so, alle ums Kreuz, Jesus mitten unter ihnen, steigt das große Flehen zum Himmel: Vater, gib ihnen um Jesu willen, um der Liebe Jesu und unserer Liebe willen, Gnadenströme des Erbarmens! Mach sie fähig deiner Herrlichkeit! Luther meinte, vielleicht sei das Gebet für die Verstorbenen gar nicht notwendig (Erl. 30, 370 f.; 15, 521); aber was fragt die Liebe nach der Theorie? Es ist einfach Menschenart für die Toten zu sorgen, weil die Liebe drängt; sollte echte Liebe nicht mehr Echtes finden als die glatteste Theorie? Melanchthon (Apol. Müller 269, 94) will das Gebet für die Verstorbenen nicht verboten wissen. Aber Luther und Melanchthon hauen mit Peitschen auf die Seelenmessen ein; sie treffen aber doch bloß den Mißbrauch, der gegen das eigentlich Katholische zu behaupten wagte, jede Messe für Tote, jeder Ablaß für Tote wirke ex opere operato die Ver-

*

herrlichung der armen Seele; hier waren Luther und Melanchthon korrekter katholisch als ihre Gegner; denn auch die Messe kommt für Tote nur in Betracht als Gebet, als Bitte zu Gott, den Toten Jesu Kreuzopfer nach seiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit auch für ihren sündigen Rest gelten zu lassen; die Liebe der Hinterbliebenen möchte die Liebe Jesu den Toten spenden, sagt aber: dein Wille, Vater, ist gut. Das ex opere operato der Messe kann nicht auf Tote angewendet werden, „so doch Christus das Sakrament allein für die Lebendigen gestiftet hat," wie Luther (Art. Smald. Müller 303) treffend sagt. Kein Dogma tut dies; im Fegfeuer-Dogma erscheint die Seelenmesse als Gebet unter Gebeten, wenn auch als das bedeutendste. Z. B. Trid. Sess. XXV. Decr. de purg.: Purgatorium esse, animasque ibi detentas fidelium suffragiis, potissimum vero acceptabili altaris sacrificio juvari. Deutlicher Professio fidei Orientalibus praescripta (Denzinger 875): eorum animas poenis purgatoriis post mortem purgari, et ut a poenis huiusmodi releventur, prodesse eis fidelium vivorum suffragia, Missarum scilicet sacrificia, orationes et eleemosynas, ac alia pietatis officia. Übrigens befiehlt das Tridentinum an der angeführten Stelle den Bischöfen, ja auf „gesunde Lehre" vom Fegfeuer zu sehen, Ungewisses aber, auch was den Schein des Unwahren an sich trägt, nicht predigen zu lassen, und was nach Neugier, Aberglaube, Geldgier schmeckt, um jeden Preis zu verbieten. — Im ganzen hat der Kampf Luthers der katholischen Lehre vom Purgatorium nicht geschadet, sondern zu ihrer Klärung mächtig beigetragen; aber dem Protestantismus schien es Treue gegen Luther, selbst kein Analogon dazu auszubilden; so hat er eine Seite der Volksreligion vertrocknen lassen und rechtfertigt sich damit, daß nichts davon im N. T. stehe — aber hat nicht auch das N. T. eine Menge Stoff aus der Volksreligion an sich gezogen? Das fühlt man in neuester Zeit mehr als früher, und so erhebt sich von neuem die Forderung des Gebets für die Toten. (Vgl. den schönen Aufsatz von Prof. Saul: Lux perpetua, Mtschrft. f. Past. XVII 1/2, 37.)

Der Himmel ist dem Dogma das jenseitige Reich Gottes, das in der Gottesschau und im Gottesgenuß seine Herrlichkeit hat; was Schrift und Überlieferung davon sagen, sind Bilder, aber nicht Übertreibungen oder Phantasien, sondern Notbehelfe; Bilder, die weit hinter der Wirklichkeit des Gottesreiches zurückbleiben. Diese Bilder schildern dennoch Wahres, wenn auch nicht die Wahrheit; sie sind der irdische Ausdruck für ganz Überirdisches; da aber derselbe Gott die Urkraft so des Irdischen als des Ewigen ist, mag in den Bildern der Menschheit vom Reiche Gottes viel mehr Wahres liegen als

puritanische Theorien zugeben möchten. Auf keinen Fall aber ist es ein Dogma, daß der Himmel im religiösen Sinn ein Ort sei; allerdings ist es auch kein Dogma, daß der Himmel kein Ort sei. Hingegen ist es Dogma, daß das Reich Gottes, der Himmel, die ewige Seligkeit absolut übernatürlich ist: die Seligen können Gott schauen und genießen nur durch eine fortgesetzte Gnadentat Gottes an ihnen, durch das Glorienlicht, das lumen gloriae (Conc. Vienn. Denzinger 403). Das scheint eine velleitas theologorum, ist aber in Wirklichkeit ein Reflex der religiösen Ahnung, daß Gott ganz anders ist als wir; mag er noch soviel mit uns zusammenstimmen, Gott ist er kraft seines Ganz-Anders-Seins. Nun sollen die Gottinnigen in der Ewigkeit Gott schauen, ihn schauend genießen; wäre er nur Geist wie wir oder bloß in höherem Grade, käme das von selbst jedem Verstorbenen, der Geist ist; da Gott aber in qualitate anders ist als alles Geschaffene, so genügt es nicht zu sterben, um ihn zu schauen, so muß er selbst in neuer Gnadentat sich neigen und die Geister zu sich erheben; auch dann will das Dogma die Seligen nicht etwa eine Erfassung Gottes, comprehensio im Erkenntnissinne, erfahren lassen, sondern ein stückweises Erkennen, aber nun ein wirkliches Erkennen des wirklichen Gottes. Nur wenn man aufhört Gott sich irgendwie als Menschen vorzustellen, nur wenn man in ihm das große Geheimnis aller Kraft und alles Lebens, den Ganz-Anderen, ahnt, nur dann wird man dem Dogma von der Himmelsseligkeit gerecht.

So allein läßt sich einigermaßen menschlich verstehen, daß es ein Dogma von der ewigen Gottesferne, der ewigen Unfähigkeit zu Gott, ein Dogma von der Hölle gibt; Symb. Athanas.: qui bona egerunt, ibunt in vitam aeternam, qui vero mala, in ignem aeternum. Gott ist anders als wir, die ewigen Schicksale gehen darum nicht nach Menschenmaßstäben. Jesus selbst hat wie den Himmel so auch die ewige Hölle für vereinbar mit Gott gehalten. Daß er sie als ein materielles Feuer ansah, ist unglaublich; er hat auch vom Wurme gesprochen, der nie stirbt — Bilder, nichts als Bilder. Es gibt denn auch kein Dogma vom Höllenfeuer, so sehr manche Theologen dafür eintreten. Das Wichtigste ist aber dies: was heute im Katholizismus als „Sünde zum Tode“, als Todsünde angesprochen wird, hat noch viel weniger Sicherheit dies zu sein als seinerzeit die 3 Kapitalsünden oder die Lasterkataloge im N.T. oder die sogenannten Hauptsünden; man weiß einfach nicht, welches die Sünde zum Tode ist. Das heißt nicht, daß die katholische Kirche Unrecht habe in den sogenannten Todsünden furchtbar ernste Taten zu sehen, ja ihre Art als für unser Urteil identisch mit dem Ärgsten was wir ahnen, der Sünde zum Verderben, in eine Reihe zu stellen; denn sicherlich muß die Sünde zum Tode irgendwie in dieser

Richtung liegen. Aber das Urteil darüber, welche Sünde nun tatsächlich zur Gottesferne in Ewigkeit verdammt, müssen wir Gott ganz allein überlassen; und nicht vergessen, daß er trotz seinem Ganz-Anders-Sein, ja mit seinem Ganz-Anders-Sein unser Vater ist.

§ 31. Eschatologie der Welt.

Die Juden, die Ägypter, die Babylonier, man darf sagen die ganze semitische Welt, hatten den Volksglauben vom gewaltsamen Ende dieser Welt (oder doch ihrer Welt), von einem „Tage des Herrn" in grimmiger Zerstörung (Amos 5), von einem Durchgang durch eine Zeit des Fluches (Omina-Literatur; Berosus), von einem Retterkönig aus Nubien (Prophezeiung des Snefru um 2950 v. Chr.). Auch bei nicht-semitischen Völkern findet man Anklänge an solche Erwartung. Jedenfalls aber waren die Juden die Brücke, auf der dieser Volksglaube aus dem Semitischen ins Christentum kam. Jesus hat sich zu ihm bekannt. Aufgeregt starrte die älteste Christenheit auf diesen Tag der Zukunft, von dem sie in naher Bälde die Wiederkunft Jesu als des Herrschers einer neuen Welt erwartete. Man erwartete — begreiflich inmitten furchtbarer Schwierigkeiten! — daß der erhöhte Herr in den Wolken erscheine und mit Gewalt das Reich seiner Anhänger errichte. Aber wann hatte Jesus je etwas mit Gewalt getan? So kann auch der Sieg der Seinigen nur durch geistige Kraft kommen, durch die treue Arbeit der Jahrtausende vielleicht, vielleicht auch bloß der Jahrhunderte, vielleicht bloß der Jahre — es kommt auf den Gang des Geistes in der Menschheit an. Der Christenglaube muß also mehr wollen als bloß das von der Naturwissenschaft vertretene Ende der Erde in Kälte oder Feuer — er muß ein ganzes Hineingelangen zum Reiche Jesu wollen; die natürlichen Begleit- oder Folgeerscheinungen sind unwichtig im Vergleiche zu dem großen Geistigen. So hat nun das katholische Dogma jenen Volksglauben christlich umschrieben:

1. „Christus wird wiederkommen mit großer Macht und Herrlichkeit." Es ist klar, daß es sich um den verklärten Herrn, den erhöhten Christus handelt. Also, er wird nicht kommen wie irdische Menschen gehen und kommen, sondern er wird kommen wie Geister kommen: er wird da sein, er wird herrschen, er wird alles in allem sein. Wie er der Anfang unseres Heiles war, so wird er auch die Vollendung unseres Heiles sein. Alles wird einmünden in Jesus Christus. Eigentlich ist er schon wiedergekommen am Pfingsttage, in seinem Geiste, aber offenbar wird dies allen eben erst am Ende der Erdenmenschheit.

2. „Alle Toten werden erweckt werden; nicht bloß ein Leben des

Geistes werden die Menschen haben, sondern auch ihren Leib besitzen." Es kann sich bloß um einen verklärten, pneumatischen, „geistigen" Leib handeln, sonst hätte Paulus für die Christen umsonst geschrieben. Alles Rein-Irdische des Leibes bleibt außer Ansatz, alle Leibesverbindung hin und her in Essen, Trinken, Kampf, Maschine; gerechnet wird bloß auf Geistesverbindung: bloß Resonanz des Geistes wird dieser Leib sein. Mit diesem Leibe werden die Seligen mit allem Geistigen der verklärten Welt direkt im Verkehr stehen können, während sie vor der Leibesauferstehung nach katholischer Annahme Welt und Dinge nur in Gott schauen können. So werden sie wahrhaft „auferstanden" sein, sie werden wieder zur Welt gehören, die nun verklärt ist. Irgendwie muß dieser verklärte Leib nach katholischer Anschauung der ehemalige Erdenleib des Seligen sein, aber inwiefern dies gelingen kann, mag jeder sich selbst zurechtlegen. Es war noch nichts, da schuf der ganz geistige Gott nicht bloß Geist, schuf auch Erde und Leib, er, der Unleibliche, so wird auch alles verklärt, geistig werden können und zu dem Urgeiste zurückkehren, von dem es gekommen ist; so wird er, der aus dem Keim die mächtigen Lebewesen ruft, auch den Seligen den nur ihm bekannten Urkeim ihrer Leiblichkeit verleihen können. Vielleicht liegt dieser Urkeim sowieso im Geistigen.

3. „Judicare vivos et mortuos", das Weltgericht! Es wird ein großes Gericht geschildert, Bücher werden aufgeschlagen, zur Linken, zur Rechten stehen die Menschen — es versteht sich, daß dies alles Bild und Einkleidung ist. Jenes Weltgericht aber wird darin bestehen, daß nun alle Schicksale nicht bloß dem einzelnen kund sein sollen, sondern jedem Mitmenschen; daß was Erdenlüge, Erdenheuchelei, Erdenhochmut, üble Nachrede und Verborgenheit nicht ans Licht ließ, nun ans Licht kommt, offen und deutlich wird das Durcheinandergewirrte, daß Gottes Ratschlüsse mit den Menschen, seine herrlichen Absichten, unsere schmähliche Fahnenflucht, kund werden; daß sich alle bis ins Innerste kennen lernen, die sich nie kannten, sich lieben lernen, die sich mißverstanden. Dies alles aber wird Christus leisten: er braucht bloß zu erscheinen, so gehen allen die Augen auf, so erkennen alle die Wahrheit um die Menschen, die Wahrheit um Gott und seine Weltleitung, die Wahrheit um die Sünden und die Wahrheit um den Geist. Nun beginnt sein Reich: cuius regni non erit finis.

Es liegt im ganzen Glauben an das Weltende und jüngste Gericht die tief ins Menschenherz eingegrabene Erkenntnis: wir gehen dem Tode zu, alles wird sicher ebenso zum Tode kommen, auch die ewigen Sterne; der Tag der Welten dauert länger als unser Tag,

aber auch sie werden enden. Aber nicht zum ewigen Schweigen, sondern zum ewigen Steigen, zur Geisterhöhung, zur Verklärung. Der Geist schuf, der Geist siegt, der Geist regiert in Ewigkeit. In Jesus Christus hat die Christenheit den erkannt, der aller Welten und Menschen Verklärung weiß und beginnt; das Dogma vom Weltende und Weltgericht ist das Bekenntnis zur alleinigen Kraft und Liebe Christi, ist alles Christentum auf einmal:

Jesu, quem velatum nunc aspicio,
Oro, fiat illud, quod tam sitio:
Ut te revelata cernens facie
Visu sim beatus tuae gloriae.

Übersetzung der fremdsprachlichen Fachausdrücke.

abbreviatio totius hominis Zusammenfassung des ganzen Menschenwesens
ab extrinseco von außen her
ab intrinseco von innen her
acceptatio huldvolle Annahme
actus humanus menschliche Tat(sache)
actus hominis Tat des Menschen
actus primus der erste Akt
actus secundus der zweite Akt
actus purus die reine Tat, Tat durch und durch
actus purissimus intelligendi durch und durch Erkenntnistat
actu in Wirklichkeit, tatsächlich
ἅγιος heilig
adeoque demonstrari insoweit auch beweisbar
ad gratiam zur Gnade
ad gloriam zur Seligkeit
ἀδιάφορον weder gut noch bös
αἵρεσις die Auswahl (Häresie)
amor concupiscentiae begehrliche Liebe
amor complacentiae Liebe des Wohlgefallens
amor ordinatus geordnete Liebe
amor absolutus schrankenlose Liebe
ἄμορφος ὕλη ungestalter Stoff
Ἀνάγκη die Notwendigkeit, das unerbittliche Schicksal
ἀνακαινοῦν erneuern
ἀνθρωποκτόνος Menschenmörder
ἄνθρωπος Mensch
ante praevisa merita vor Voraussehung der Verdienste, ohne Rücksicht auf Verd.
ἀντίλυτρον Lösegeld
ἀνυπόστατος ohne eigene Hypostase, keine H., keine Person
a parte dei von Gott aus gesehen
a parte hominis vom Menschen aus gesehen
ἀπολύτρωσις Loskaufung
ars contemplativa die Theorie
a se was den Grund seines Daseins in sich selbst hat
assensus in veritatem Dei Zustimmung zu der von Gott geoffenbarten Wahrheit
attritio die heilige Furcht-Reue
auditus externus das äußere Anhören des Wortes Gottes
auditus internus das geistige Annehmen des Wortes Gottes
bara erschaffen
baptismus Taufe, sanguinis Blut-T., flaminis Sehnsuchts-, Begierd-T.
capacitas passiva eine passive Fähigkeit für das Göttliche, wenn es uns erfaßt
capacitas activa eine menschliche Selbstbewegung dem Göttlichen entgegen
carentia justitiae originalis das Fehlen der ursprünglichen Gerechtigkeit
caritas Liebe
causa prima erste Ursache, die unverursacht ist
causa secunda zweite Ursache, von Gott verursachte Ursache
certo cognosci sicher erkennbar
„ „ posse kann sicher erkannt werden

certo demonstrari sicher beweisbar
χαλάω ich lasse nach
charisma Geistesgabe
χάρις Gnade
חֵן Gnade
Christo quasi deo zu Christus als einem Gotte
χριστοτόκος Christusgebärerin
coelestis philosophiae dogmata Lehrsätze himmlischer Philosophie
communicatio idiomatum das Ineinander der Eigentümlichkeiten
communio naturarum das Ineinander der Naturen
Commonitorium Vermahnung
compendium trinitatis eine Zusammenfassung der Trinität
comprehendere intuitives Erkennen des Ganzen und der Teile
conclusiones Folgerungen, approbatae v. d. kirchlichen Regierung gebilligte Schlußfolgerungen aus den Dogmen
concupiscentia das Begehren, d. Begierlichkeit
concursus Dei die Mithilfe Gottes, ab aeterno oblatus von Ewigkeit her zur Verfügung des Menschen, moralis zur Güte der Tat, naturalis oder physicus zur Tat an sich, praevius der menschlichen Tat vorauseilend, simultaneus gleichzeitig mit dem Tun des Menschen
conditio sine qua non eine Bedingung mit Ausschlußkraft
consortium divinae naturae Teilnahme an der göttlichen Natur
contritio die heilige Liebes-Reue
creare erschaffen
creatio continua fortdauernde Schöpfungstätigkeit
cura animarum Recht zur Seelsorge
decretum Dei benevolum et efficax eine gütige und wirksame Willensäußerung Gottes
de condigno nach Recht und Gesetz, nach Verdienst
de congruo nach Billigkeit, passenderweise
de facto in der Tat
delectatio victrix die siegreiche Lust
Dei genitrix Gottesgebärerin
de invocatione SS. von der Anrufung der Heiligen
deitas Gottheit
deus absconditus der verborgene Gott, et salvator der zugleich Erlöser ist
deus revelatus der offenbare Gott
de SS. Corde Jesu vom heiligsten Herzen Jesu
descensus ad inferos Höllenfahrt Christi
διακονία Dienst
διαφορά Unterschied
δίκη Prozeß
δικαιοῦσθαι freigesprochen werden
δικαιοσύνη Gerechtigkeit
dilectio dilectionis die Liebe zur Liebestat
diligere lieben
divina revelatio göttliche Offenbarung
divinitus revelatum göttlich geoffenbart
(*ἡ τῶν*) *δογμάτων ἀκρίβεια* die rechte Lehre
Dominus exercituum Herr der Heerscharen
dona praeternaturalia außernatürliche Gaben, supernaturalia übernatürliche G.
donum Gabe, geschenkter Besitz
duae naturae zwei Naturen
δύναμις Kraft
δύο φύσεις zwei Naturen
δωρεὰν διδόμενον umsonst gegeben
ecclesia proponit die Kirche legt einen Glaubenssatz vor

εἶδος Gestalt, Aussehen, Bild
Εἱμαρμένη Schicksal
ἐκ γῆς aus Erde, von der Erde
ἐκ θεοῦ von Gott
ἐκκλησία Kirche (Luther: Gemeinde)
elevatio Erhebung zum Göttlichen
ἑλληνίζειν griechischer Art ergeben sein
ἐλυτρώθητε ihr seid losgekauft
enhypostasieren: „einpersonen"
ἓν πρόσωπον eine einzige Person
ens a se was den Grund seines Daseins in sich selbst hat
ἐντελέχεια sinnvolle Wirklichkeit
ἐπέκεινα jenseits von, anders
ἐπίγειος erdenhaft
epistola dogmatica dogmatischer Brief
ἐπίστευσεν er glaubte
e rebus creatis aus den geschaffenen Dingen
esse ipsum das (vollkommenste) Sein als Wesen
(τὸ) ἠθικὸν μέρος Sittenlehre
Eucharistie: Abendmahl
εὐαγγέλιον frohe Botschaft (*δυσαγγέλιον* böse Botschaft)
excitare hervorrufen, die erste Anregung geben
ex intuitu wie ein Seher, seherisch
ex nihilo sui et subjecti indem vorher weder die Sache noch ein Stoff hiezu vorhanden gewesen
ex opere operantis auf grund der Leistung des Handelnden, seiner Gesinnung und Absicht
ex opere operato auf grund der geschehenen äußeren Handlung
ἐξ οὐκ ὄντων aus Nichtseiendem
ἡδέως gern
facilius posse leichter erkennen
favor günstige Gesinnung
favor gratuitus Dei die gnädige Gesinnung Gottes
fides Glaube
fides infusa eingegossener Glaube
fides caritate formata der durch die Liebe geformte Glaube, der Glaube, der in Taten lebt
fides implicita „eingewickelter" Glaube, d. h. Glaube en bloc an das Drum und Dran der Hauptdogmen von Gott, Vergeltung, Jesus, Erlösung, Ewigkeit; letztere müssen fide explicita, d. h. mit Erkenntnis der Einzelheiten geglaubt werden; für das Drum und Dran genügt es, daß man nicht dagegen auftritt und daß man denkt: ist die Hauptsache in Ordnung, so wird auch alles übrige in Ordnung sein
fides salvifica der Heilsglaube, der Glaube: Christus ist mein Erlöser
fiducia Vertrauen, vertrauender Glaube
forma absolutionis die Hauptformel der Sündenlossprechung in der Beichte
forma corporis die den Körper durchwaltende und gestaltende Form
forma corporeitatis die Form, die den Körper als solchen gestaltet auch nach dem Tode (f. cadaverica)
forma hypostatica die Form, die ein Wesen zur Person macht
forma substantialis corporis die das Wesen des Körpers ausmachende Form
fruitio Dei Genuß Gottes
genus dicendi Redensart
genus majestaticum das Gebiet der Eigentümlichkeiten göttlicher Majestät
gloria Dei externa Ehre Gottes nach außen, interna in Gott selbst
γνῶσις Erkenntnis
gradus Dei constitutivus das den Gottesbegriff von allen anderen Begriffen unterscheidende, also für Ihn wesentliche, Merkmal
gratia Gnade

gratia adjuvans beistehende Gnade, actualis vorübergehende, antecedens der menschlichen Initiative vorangehende, creata geschaffene, creatoris vor der Zeit Jesu, concomitans das Tun begleitende Gn., cooperans mitwirkende, efficax erfolgreiche, elevans ins Göttliche emporhebende, excitans den Willen anregende, finalis das Tun zu Ende führende, gratis data umsonst gegebene (zum Besten anderer), gratum faciens zum Heil des Empfängers, habitualis bleibende, increata ungeschaffene (= Gott selbst in seinem Gnadenwillen), inspirationis befeuernde, illustrans, illustrationis, illuminationis erleuchtende, intellectus Verstandesgnade, irresistibilis unwiderstehliche Gn., magna große, medicinalis heilende, operans anpackende, parva kleine, praeveniens zuvorkommende, redemptoris durch Jesus verdiente, sanans heilende, subsequens das Tun zu Ende führende, sufficiens hinreichende, sufficiens sed non efficax hinreichende aber nicht erfolgreiche, voluntatis Willensgnade
gratis datum umsonst gegeben
gratuita omni modo nach jeder Hinsicht umsonst
gubernatio Lenkung, Leitung
habitus der bleibende Zustand
homo naturalis der Mensch als Naturwesen
humanitas die Menschheit, das Menschtum
jam liberatum arbitrium der schon befreite, erlöste Wille
idiomata majestatica Eigentümlichkeiten göttlicher Majestät
ἰδιότης Eigentümlichkeit
Jesus scriptus vel traditus Jesus so, wie ihn die Schrift oder die mündliche (Lebens-) Tradition darbietet
ἱλαστήριον Sühnemittel
Immaculata Conceptio Unbefleckte Empfängnis
Imitatio Christi Nachfolge Christi
in creaturis in den Geschöpfen
inchoatio novae vitae Grundlegung des neuen Lebens
in esse was schon fertig vorliegt (in fieri was erst wird)
influxus Einfluß
infinitum das Unendliche, actuale das wirklich U., essentiā das wesentlich U., potentiā oder potentiale das immer Vermehrbare, qualitate dem Inhalt nach, quantitate der Masse nach
in honorem Dei zur Ehre Gottes
inseitas das Insichsein
invocatio Mariae Anrufung des Gebetes Mariä
judicium das Urteil, credenditatis: daß man glauben muß, credibilitatis: daß man glauben kann
jus legis das Recht des Gesetzes
justitia die Gerechtigkeit, commutativa die ausgleichende G., „jeder Arbeiter seines Lohnes wert", remunerativa die gute Taten belohnende, vindicativa die böse Taten bestrafende, et sanctitas Gerechtigkeit und Heiligkeit
justitia secunda „zweite Gerechtigkeit", erworben mit der Gnade
καταλλαγή Versöhnung
καταλλάσσειν versöhnen
κυβέρνησις Leitung
κύριος Herr
κτῆμα εἰς ἀεί eine bleibende Sache
Lateranense IV. das 4. Konzil im Lateran zu Rom
λεγόμενον dem Klange nach, als Redensart
lex aeterna das ewige Gesetz
lex nova das neue Gesetz
λογικαὶ θυσίαι vernünftige, geistige Opfer
lumen gloriae das Licht der Seligen, der Gottesschau
mana Macht
manus impositio Handauflegung
materia prima ungestalter Stoff

materiale das, woran etwas ist oder wird
matrimonium in fieri die Eheschließung, in esse das Eheleben
mediator der Mittler
medicina Heilmittel
μεγάλη θέα die große Schau
Memento mortuorum das Gedächtnis der Verstorbenen
mere passive se habere sich rein passiv verhalten
meritum Verdienst, de congruo infallibili zwar nur uneigentlich, aber so sicher wirkend wie ein eigentliches, de congruo nach Billigkeit, uneigentlich, de condigno eigentliches V.
μὴ ὄν das Nichtseiende
meruit er hat verdient
μεσίτης der Mittler
μεταμόρφωσις Umgestaltung
μία ὑπόστασις eine einzige Person
μία οὐσία eine einzige Wesenheit
Missale Romanum das römische Meßbuch
modus Art, Seinsweise, realis eine Seinsweise, die eine wirkliche Eigenschaft des Dinges ist
Μοῖρα Schicksal
μονάς die Monade
μοναρχία θεοῦ Alleinherrschaft Gottes („es ist nur ein Gott")
μορφή Gestalt
motus Bewegung, nostri Regungen, Begebungen an uns, die psychologisch als „unsere" Regungen gehen, novi neue R.
mox post mortem sofort nach dem Tode
Mysterium iniquitatis Geheimnis des Bösen
μυστήριον Geheimnis
natura Natur
naturalia die natürlichen Dinge und Gaben
νεκροφόρος Leichenträger
νόησις νοήσεως das Denken des Urgedankens
non ponere obicem keinen Riegel vorschieben
non tacere nicht verschweigen
νοούμενον dem Sinne nach
notitia „zur Kenntnis genommen", historiae der Glaube an historische Tatsachen (und Lehrsätze)
odium Haß
ὁμοούσιος gleichen Wesens
ὄντες ἀπόστολοι anerkannte Apostel
opera legis Werke des Gesetzes
operari wirken
opus operatum der geschehene Vollzug der äußeren Handlung
ὀρθοῦν recht machen
οὐσία Wesen
πάθη Leidenschaften, Affekte, διάβλητα anstößige, ἀδιάβλητα unanstößige
παραπεσεῖν hinausfallen, sündigen
passiones Leidenschaften, Affekte
πατήρ Vater
peccatum Sünde, originale originans andere ansteckende Ursünde, originis originatum Erbsünde, die aus der Ursünde kommt
per se aus sich selbst
perseitas das Durchsichsein
persona Person
pius credulitatis affectus Glaubenswilligkeit
πίστις Glaube
πνεῦμα Geist
πνευματικός geistlich, geistig

poena Strafe
ποιότης Qualität, Eigenschaft
possessores die im glücklichen Besitz Lebenden
post praevisa merita nach Voraussicht der Verdienste
potentia oboedientialis die Fähigkeit übernatürliche Einflüsse aufzunehmen
potentia Macht, absoluta unbeschränkte, ordinata geordnete, die eigenen Gesetze respektierende
praeambula fidei Vorhalle des Glaubens, Wahrheiten, die zum Glauben führen
praedeterminatio Vorausbestimmung
praemotio die Vorausbewegung, physica zum äußeren Tun
principalitas Vorrang
πρόνοια Vorsehung
producere hervorbringen
propositio Vorsatz
propositio ecclesiae Vorlegung von Glaubenssätzen durch die Kirche
proprietas Eigentümlichkeit
propter defectus naturales wegen natürlicher Mängel
προσευχέσθω er soll beten
πρόσωπον Maske, Person
providentia Vorsehung, extraordinaria außerordentliche, generalis allgemeine, immediata unvermittelte, mediata vermittelte, ordinaria ordnungsgemäße, gewöhnliche, specialis besondere, specialissima ganz besondere
πρώτως καὶ μάλιστα οὐσία was mit Vorzug und ganz eigentlich Sein ist
φύσις Natur
ψαλλέτω er soll Psalmen singen
Psychical research Untersuchungen über ungewöhnliche Seelenprobleme
ψυχή Seele, *ψυχικός* seelisch
purgatorium Reinigungsmittel, Reinigungsort
ratio Vernunft, humana menschliche, communis Volksmeinung, sui was die Berechtigung zu seiner Art in sich selbst hat
recapitulatio totius vitae Wiederholung des ganzen Lebens
relatio Beziehung
ῥήματι θεοῦ durch ein Wort Gottes
remissio peccatorum Nachlassung der Sünden
renati die Wiedergeborenen
res die Sache, res creatae die geschaffenen Dinge, res de solo titulo ein Name und nichts dahinter, res spirituales die geistlichen, ewigen Dinge
revelatio Offenbarung
rite vocati dem Herkommen, dem Gesetze gemäß Berufene
sacerdos Priester
sanatio Heilung
σάρξ Fleisch
σαρκοφόρος Fleischträger
satisfactio Genugtuung, vicaria stellvertretende
scientia das Wissen, Erkenntnis, libera freie E., media mittlere, necessaria notwendige, practica praktische, simplicis intelligentiae, wobei es bloß auf der Verstandesseite Wirklichkeit gibt, speculativa theoretische, visionis schauende
(in)scripto verbo Dei im geschriebenen Worte Gottes, tradito im mündlich überlieferten
σεβόμενοι die sich zur jüdischen Gottesverehrung hielten
Sessio Konzilssitzung
simplex einfach
simpliciter posse einfach können
simul ab initio temporis gleich vom Beginne der Zeit an
sine ligno ohne Holz, sine nobis ohne uns, sine omni gr. sufficienti ohne alle hinlängliche Gnade
specialis besonders
spes Hoffnung
spoliatio supernaturalium Beraubung der Übernatürlichkeit

status Zustand, Stand, naturae purae rein natürlicher, integrae zur Unversehrtheit erhobener, elevatae zur Übernatur erhobener, lapsae gefallener, corruptae sündiger, reparatae erlöster
substantia Substanz
sub respectu deitatis in Beziehung auf die Gottheit
sufficiens hinreichend
summa omnino auf dem höchsten Gipfel
summus episcopus oberster Bischof
supernaturalis übernatürlich
supra naturam über die Natur hinaus
Symbolum Quicunque das Glaubensbekenntnis, das beginnt „Wer immer" („Ath.")
σύστημα χάριτος καὶ αὐτεξουσίου Verbindung der Gnade und des Willens
tabu heilig oder verflucht
terminatio Bestimmung, Begreifung
θάλεια Gastmahl
θεός Gott
θεώμενος κατ' ἐξοχήν der Schauende, mit Vorzug so zu nennen
θεοτόκος Gottesgebärerin
θεοποιεῖσθαι vergottet werden
thesaurus ecclesiae der Gnadenschatz der Kirche, superabundans überfließend
θυσίαι Opfer
timor Furcht, serviliter servilis knechtische Angst vor Strafe
titulus sine re ein Name und nichts dahinter
tollere obicem den Riegel wegschieben
Τόμος Λέοντος das Buch (d. Brief) Leos I.
totaliter aliter ganz anders
tres personae drei Personen
τρεῖς ὑποστάσεις drei Personen
trinitas Dreifaltigkeit
ubique — semper überall — immer
ultimum resolutivum fidei der letzte Gewißheitsgrund des Glaubens
una substantia eine einzige Substanz
unitas Einheit
unus idemque filius in duabus naturis ein und derselbe Sohn in zwei Naturen
velleitas theologorum Willkür der Theologen
Verbum Dei das Wort, der Logos (Sohn) Gottes
vere, realiter, substantialiter wahrhaft, wirklich, wesentlich
vere sufficiens wahrhaft (d. h. erfolgreich) zureichend
veritas Wahrheit
via Weg
virginitas Jungfrauschaft, in partu bei der Geburt, post partum nach der Geburt
virtus ab homine acquisita eine vom Menschen durch Willensanstrengung erworbene Tugend, v. a Deo infusa eine von Gott eingegossene, einfach durch Tat Gottes vorhandene T.
vita Verbi das Leben des Logos, des Sohnes Gottes
vita nova das neue Leben
visio beatifica beseligende Gottesschau
voces Pauli Aussprüche, Ausdrücke Pauli
vulneratio naturalium, in naturalibus Verwundung, Verschlechterung der natürlichen Anlagen
vulnus Wunde, ignorantiae Unwissenheit, malitiae Bosheit, infirmitatis Krankheit, concupiscentiae Begierlichkeit
υἱός Sohn
ὕλη Stoff, *ἄμορφος* ungestalter St.
ὑπόστασις Unterlage; Person
עָשָׂה machen

Übersetzung der fremdsprachlichen Zitate

S. 7: „Denn was ohne Rückhalt in der Schrift oder ohne erprobte Offenbarung behauptet wird, das darf man eine Vermutung sein lassen, glauben muß man es nicht." (Luther.)

S. 7 f.: „Mit göttlichem und katholischem Glauben muß man das alles gläubig hinnehmen, was im geschriebenen oder (mündlich) überlieferten Worte Gottes enthalten ist und von der Kirche sei es in feierlicher Entscheidung oder im gewöhnlichen und allgemeinen Lehramt als göttlich geoffenbart vorgelegt wird." (Vatik.)

S. 19: „Die Kirche hält fest und lehrt, daß Gott, aller Dinge Anfang und Ziel, mit dem natürlichen Lichte der menschlichen Vernunft aus den erschaffenen Dingen mit Sicherheit erkannt werden kann." (Vatik.)

S. 28: Vertrauen — Glaubenswilligkeit — das Urteil: man kann es glauben, ja man muß es glauben — Zustimmung zur Wahrheit — Vertrauen.

S. 34: „Man muß mit Eifer darauf sehen, daß wir dasjenige festhalten, was überall, was immer, was von allen geglaubt worden ist, denn das ist wahrhaft und eigentlich katholisch." (Vinz.)

S. 34: „Im gleichen Dogma, im gleichen Sinne und der gleichen Ansicht." (Vat.)

S. 37: „anstatt Christum den Aristoteles hofieren." (Mel.)

S. 39: „Wir sagen Dir Dank um Deiner großen Herrlichkeit willen."

S. 43: „Gott ist unermeßlich."

„Unermeßlich der Vater, unermeßlich der Sohn, unermeßlich der Hl. Geist — und doch nicht drei Unermeßliche, sondern ein Unermeßlicher." („Ath.")

„Barmherzigkeit Gottes ist es, daß wir nicht gar weg sind."

S. 45: „Der wesentliche Lohn bemißt sich nach der Gesinnung, der Liebe, nicht nach der Größe der Taten." (Thom.)

S. 47: „Ich glaube an Gott den Allmächtigen."

S. 49: „Gott ist unendlich an Erkenntniskraft." (Vat.)

S. 51: „Gott ist unveränderliche geistige Substanz." (Vat.)

S. 55: „Zu Dir kommt alles Fleisch."

S. 60: „Im Anfange war der Logos — der Logos war zu Gott hin — und Gott war der Logos."

S. 62: „Durch seinen Willen und Beschluß trat er ins Dasein vor den Zeiten." (Ar.)

„Von Natur war er aus dem Vater und sein wahrer und eigener Logos." (Ath.)

„Anderen Wesens als die Geschöpfe." (Ath.)

S. 63: Einheit in der Dreiheit; ein einziger Gott; ein Stand, drei Stufen; eine Substanz, drei Formen; eine Macht, drei Äußerungen. „Diese drei sind eines, nicht einer. Eine Substanz, drei Personen. (Tert.)

„Der Vater ist die ganze Substanz, der Sohn nicht die ganze Substanz, sondern eine Ableitung und Abteilung." (Tert.)

„Was sind die drei?" (Aug.)

„Der Liebende und der Gegenstand, der geliebte, und die Liebe." (Aug.)

S. 64: „In der Dreiheit lasset uns ehren den einen Gott. In der Einheit lasset uns ehren die Dreiheit. Nicht sollen wir die Personen zusammenlegen. Nicht trennen die Substanz. Eine andere ist die Person des Vaters, eine andere die Person des Sohnes, eine andere die Person des Hl. Geistes. Eine Gottheit, eine Ehre, eine Majestät ist des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes. Wie der Vater, so der Sohn, so der Hl. Geist. Aber ein einziger Unerschaffener, ein einziger Unermeßlicher, ein einziger Allmächtiger. Der Sohn: nicht gemacht, nicht geschaffen, sondern vom Vater gezeugt. Der Geist: nicht gemacht, nicht geschaffen, nicht gezeugt, sondern hervorgehend vom Vater und Sohne. In

dieser Dreiheit des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes ist nichts früher' nichts später, nichts größer, nichts kleiner. Alle drei Personen sind gleich ewig, gleich alt. Das ist die Dreiheit in der Einheit, die Einheit in der Dreiheit; trenne nichts, vermische nichts! Eine Substanz, drei Personen: selig, wer so von der Trinität glaubt."

S. 70: „nach seiner ganzen Substanz aus nichts."

S. 71: „Sobald Gott war, sobald hat er die Welt erschaffen." (Eckh.)
„Man kann einräumen, daß die Welt von Ewigkeit her war." (E.)

S. 72: „Im Glauben wissen wir, daß die Welten bereitet wurden durch ein Wort Gottes: da wurde aus dem Unsichtbaren das Sichtbare." (Hebr.)

S. 73: „mit freiestem Entschluß, mit einem Willen ganz frei von jedem Zwang."

S. 75: „Und es sah Gott alles, was er gemacht hatte, und es war sehr gut." (Gn.)

S. 80: „Ehre sei Gott in der Höhe." „Und auf Erden Friede den Menschen guten Willens."

S. 86: „Geister berufen zum Dienste an denen, die das Heil erben sollen." (Hebr.)

S. 88: „Alle sind zum Dienste berufene Geister."
„In Liebe nicht in Gottesdienst." (Aug.)

S. 94: „Ich bin die Auferstehung und das Leben, wer an mich glaubt, der wird leben und ob er gleich stürbe. Und wer da lebt und glaubt an mich, der wird nimmermehr sterben."
„Es sei eine einzige Seele in der Gesamtheit der Menschen." (Av.)

S. 99: „Die ursprüngliche Gerechtigkeit sollte nicht bloß eine gleichmäßige Gehaltenheit der Eigenschaften des Körpers mit sich bringen, sondern auch diese Gaben: eine gewissere Gotteserkenntnis, Furcht Gottes, Vertrauen zu Gott, oder wenigstens die Rechtheit und Kraft, dies zu leisten." (Mel.)
„Das Bild Gottes im ersten Menschen war eine bestimmte innere ihm anerschaffene Zier, aber kein bestimmter äußerer übernatürlicher Schmuck." „Wir sagen, jene Rechtheit, in der Adam geschaffen wurde, war ihm natürlich in der Weise, daß sie geradezu die der Natur geschuldete Gesundheit war, die aus der richtig konstituierten Natur ohne weiteres entspringen mußte, („richtig konstituiert" im Sinne von „nicht verdorben" genommen): und jetzt fehlt den Menschen, die jene Rechtheit verloren haben, eben ein natürliches Gut, wie es einem Haustiere fehlen würde, das blind oder mit Fieber zur Welt käme." (Gerh.)

S. 100: „Adam war der schönste Tempel des Hl. Geistes und Wohnung der ganzen hochheiligen Trinität." (Gerh.)

S. 103: „Da ja alle gesündigt hatten." „Durch den Ungehorsam des einen Menschen wurden die Vielen als Sünder hingestellt." (Röm.)

S. 104: „Die ursprüngliche Gerechtigkeit wurde hinweggenommen durch die Sünde des Urvaters. Und deshalb bleiben alle Kräfte der Seele gewissermaßen ihrer eigenen Ordnung beraubt, durch welche sie natürlicherweise zur Tugend bestimmt würden; und eben diese Beraubung heißt Verwundung der Natur." (Thom.)

S. 105: „So tief (war) die Verderbnis der menschlichen Natur, daß sie nichts Gesundes, nichts Unverdorbenes in des Menschen Leib und Seele und somit in seinen inneren und äußeren Kräften beließ." (F. C.)
„etwas Gutes sei im Menschen noch geblieben, ja sogar in geistlichen Dingen." (R.)

S. 106: „Das mag dem Hochmut menschlicher Vernunft und Philosophie mißfallen, dennoch wissen wir, daß die Weisheit dieser grundschlechten Welt vor Gott Torheit ist, und (wollen), daß über die Hauptsachen unserer Religion nur nach dem Worte Gottes entschieden werde." (K.)
„Der menschliche Wille hat eine Art Freiheit zur Auswirkung bürgerlicher Gerechtigkeit und zur Auswahl der der Vernunft faßlichen Objekte." (A. C.)

S. 107: „wie der Mensch im gefallenen Zustand durch die Gnade wiederhergestellt und erlöst werden kann, vorausgesetzt, daß er mit ihr mitwirkt." (H.)
„Daß nach des Menschen Bekehrung der nunmehr wiedergeborene Wille in den täglichen Übungen nicht untätig bleibt, sondern in allen Werken des Hl. Geistes (die dieser durch uns auswirkt) mittätig ist." (K.)

S. 108: „Die Werke des Menschen stehen in keiner Proportion zur Bewirkung

dieses Gerechtigkeitszustandes, vielmehr muß das Herz des Menschen vorher innerlich von Gott gerecht gemacht werden, dann kann der Mensch Werke tun, die zur göttlichen Ehre in Proportion stehen." (Th.)

S. 109: „Gott, du Stärke derer, die auf dich hoffen, höre gnädig unser Rufen; und weil ohne dich die menschliche Schwachheit (rein) nichts kann, so gewähre deine Gnadenhilfe, damit wir im Gehorsam gegen deine Gebote mit unserer Gesinnung und Tat dir gefallen." (M.)

S. 111: „Tauet Himmel den Gerechten."

S. 115: „Und an Jesum Christum, seinen einzigen Sohn, unseren Herrn."

S. 117: „dessen Leib wir sind." (L.) „Uns gleichwesentlich nach der Menschheit." (Ebenso S. 118.)

S. 120: „Jede Natur und Substanz bleibt also in ihrer Eigentümlichkeit erhalten und so gehen sie in eine einzige Person ein: das ist die Annahme der Niedrigkeit durch die Majestät, der Schwäche durch die Kraft, des Sterblichen durch das Ewige . . . also in einer ganzen und vollständigen echten Menschennatur wurde er, der wahre Gott, geboren, ganz Er, ganz unsere Art. . . . Es tut jede Form das Ihre, aber im Ineinander mit der anderen; also das Wort tut, was des Wortes ist, das Fleisch was des Fleisches ist." (L.)

„Folgend den heiligen Vätern bekennen wir einstimmig alle ein und denselben Sohn, unsern Herrn Jesus Christus, vollkommen in der Gottheit und ebendenselben vollkommen in der Menschheit, wahrhaft Gott und ebendenselben wahrhaft Mensch . . . . einen und denselben Christus, Sohn, Herrn, Eingeborenen, in zwei Naturen ohne Vermischung, ohne Verwandlung, ohne Zerreißung, ohne Zerstreuung erkannt; indem keineswegs der Unterschied der Naturen wegen der Einigung aufgehoben, vielmehr die Eigentümlichkeit jeder Natur gewahrt bleibt und beide zu einer Person und einer Daseinsform zusammengehen; nicht einen in zwei Personen zertrennten oder zerrissenen, sondern einen und denselben Sohn und Eingeborenen, Gott-Logos." (Chalz., übers. v. G. Pfannmüller, Jesus i. U. d. J. S. 98 f.)

S. 127: „Erfahrung lehrt es." „Die hypostatische Union geschieht mittels der Seele."

S. 129: „Christus übt mit seiner Menschennatur eine ganz gegenwärtige und ganz mächtige Gewalt aus." „Physische Allgegenwart, die raumerfüllend, Ausdehnung einnehmend, roh, örtlich, körperlich und teilbar wäre." (Ch.)

S. 130: „Jesus Christus ist der Herr Zebaoth und es ist kein anderer Gott." (B.) „Wie über Gott," „wie über den Richter der Lebendigen und Toten." (Cl.)

S. 131: „Ich habe und kenne keinen anderen Gott im Himmel und auf Erden außer dem Menschen, der im Schoße der Jungfrau Maria ruht." (L.)

S. 133: „symbolisch das Gedächtnis jener göttlichen Liebe feiern."

S. 134: „Herr unser Gott, der du mild und demütig bist von Herzen, entzünde unsere Herzen an den Flammen deiner göttlichen Liebe."

S. 137: „Wenn jemand lehrt, diese Adamssünde . . . könne durch ein anderes Mittel behoben werden als das Verdienst des einzigen Mittlers U. H. J. Chr., der uns Gott versöhnt hat in seinem Blute, gemacht uns zur Gerechtigkeit, Heiligung und Loskaufung, der sei im Banne." „Durch sein heiligstes Leiden am Holze des Kreuzes hat er uns die Rechtfertigung verdient und für uns Gott dem Vater Genugtuung geleistet."

S. 139: „er hat dem Gesetze Genugtuung geleistet." „Das Gesetz klagt an, das Gesetz verdammt." „Der Ordnung gemäß, nämlich in seinem geliebten Sohn."

S. 140: „Denn wenn du gewollt hättest, hätte ich dir gerne Opfer dargebracht . . . aber Gott ist der zerknirschte Geist ein Opfer." „Dann wirst du empfangen Opfer der Vorschrift gemäß, Gaben und Brandopfer."

S. 140: „ein anderer Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedechs, unser Herr Jesus Christus." (Trid.)

S. 142: „er fleht für uns, interpelliert, bittet für uns."

S. 143: „Du hast selbst auf Erden Lob Gott dargebracht."

S. 147: „dennoch will sie nicht Christo gleichgestellt werden, will vielmehr, daß wir ihr Beispiel betrachten und nachahmen."

S. 148: „Das Leiden unseres Herrn Jesu Christi, die Verdienste der seligen Jungfrau Maria und aller Heiligen, was du Gutes getan und Widriges ertragen, das alles gereiche dir zur Nachlassung der Sünden, zur Mehrung der Gnade, zum Lohne in ewigem Leben."

S. 148 f.: „Unser Herr Jesus Christus spreche dich los, und ich in seinem Auftrage spreche dich los von aller Verhaftung in Exkommunikation, Suspension, Interdikt, soweit ich solches kann und du es brauchst. Hiernach spreche ich dich los von deinen Sünden im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes."

S. 149: „größeres Vertrauen auf die Barmherzigkeit der Heiligen als die Christi." „Wenn einer nicht bekennt, Gott sei in Wahrheit der Emanuel, und deshalb Gottesgebärerin die hl. Jungfrau — denn sie gebar fleischlich den fleischgewordenen Logos Gottes — der sei im Banne." (E.)

S. 150: „geboren von dem Hl. Geiste und der Jungfrau Maria."

S. 154: „Gelobt sei Jesus Christus."

S. 155: „Ihr seid Götter und Söhne des Höchsten allzumal." „Daß nicht Gott selbst, sondern bloß Gottes Gaben in den Gläubigen wohnen."

S. 156: „Gottes Barmherzigkeit, Liebe und gnädiger Wille, womit er die Christusgläubigen umfängt." (Gerh.) „Die Gnade setzt durch den Hl. Geist neue Bewegungen im Menschen." „J. fand Gnade in den Augen seines Herrn wegen der hervorragenden Tugenden, die Potiphar an Joseph beobachtete."

S. 162: „indem Gott das Herz des Menschen berührt."

S. 168: „Die Gnade Gottes . . ewiges Leben . . . Samen ewigen Lebens." „Die Liebe Gottes wird ausgegossen in den Herzen derer, die gerechtfertigt werden und bleibt in ihnen haften."

S. 172: „mitwirken, indem man dem anregenden Gotte beistimmt." „Die Gnade wirkt nach Art der Freiheit."

S. 176: „sie sagen, sie würden weiterhin Gottes Wort weder lesen noch anhören noch ein Sakrament gebrauchen, sie wollten warten, bis Gott ihnen unmittelbar vom Himmel her seine Gaben eingieße."

S. 177: „Weil er befangen war in Liebe zur blutschänderischen Gattin." „Die Gnade wirkt unwiderstehlich."

S. 178: „Die Gnade Gottes wird uns nach Verdienst gegeben." (Pel.) „Ohne alle vorliegenden Verdienste werden sie berufen." „Ohne daß irgendwelche guten Verdienste vorher da sind." „Vieles Gute tut Gott im Menschen, ohne daß es der Mensch tut. Aber der Mensch tut nichts Gutes, ohne daß Gott ihn dazu befähigt." „Dem, der das Seine tut, weigert Gott die Gnade nicht."

S. 179: „Tu, was an dir liegt, dann kommt die Gnade."

S. 185: „Wir werden durch Glauben allein gerechtfertigt." (L.) „Wer immer ob seiner Sünden zerknirscht ist und hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit, der glaube an dich, der du den Sünder rechtfertigst, so wird er gerechtfertigt durch den Glauben allein Frieden mit Gott haben." (B.) „Gott rechnet nicht die Sünde an, er rechnet mir die Gerechtigkeit Christi an." „Es lebt in mir Christus."

S. 186: „Der Glaube allein rechtfertigt, aber er ist nie allein." „Die einzige Formalursache ist die Gerechtigkeit Gottes, nicht diejenige, wodurch er selbst gerecht ist, sondern jene, womit er uns gerecht macht." „Bloß diejenigen, denen das Verdienst des Leidens Christi mitgeteilt wird."

S. 187: „allein Gott, allein Jesus Christus." „Wenn Gott das Herz des Menschen durch die Erleuchtung des Hl. Geistes berührt, dann bleibt einerseits der Mensch keineswegs ganz untätig, er nimmt ja jenen Geisteshauch auf, kann ihn ja auch ablehnen, anderseits kann er ohne die Gnade Gottes auf keinen Fall sich zur Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, mit seinem freien Willen bewegen."

S. 188: „weil nichts von dem, was der Rechtfertigung vorausgeht, weder Glaube noch Werke, die eigentliche Gnade der Rechtfertigung verdient!"

S. 189: „Der Glaube ist des menschlichen Heiles Anfang, Grundlage und Wurzel aller Rechtfertigung." „Wir werden nicht bloß gerecht erklärt, sondern wir heißen und sind gerecht, wir bekommen innerlich die Gerechtigkeit jeder zu eigen nach dem Maße, wie der Hl. Geist sie den einzelnen zuteilen will." „Niemand kann gerecht sein, als wem die Verdienste des Leidens unseres Herrn J. Chr. mitgeteilt

*

werden.“ „Die Rechtfertigung ist nicht bloß Sündennachlassung, sondern auch Heiligung und Erneuerung des inneren Menschen . . . wodurch der Mensch aus einem Ungerechten ein Gerechter, aus einem Feinde ein Freund wird.“

S. 190: „Jeder kann hinsichtlich seines Gnadenzustandes unsicher sein und in Angst; denn keiner kann mit Glaubensgewißheit, die unfehlbar ist, wissen, daß er Gottes Gnade erlangt habe.“

S. 192: „Man sagt aber: die Gerechtigkeit Gottes kommt durch den Glauben an Jesus Chr., nicht als ob wir durch den Glauben die Rechtfertigung verdienten . . . sondern weil in der eigentlichen Rechtfertigung, mit der wir von Gott gerecht gemacht werden, die erste Bewegung des Geistes zu Gott durch den Glauben geschieht.“

S. 194: „Keine Untätigkeit.“ „Keiner wird durch Werke vor Gott gerechtfertigt, sondern durch den Glaubenszustand, und zwar nicht durch einen erworbenen, sondern durch den eingegossenen.“

S. 195: „Ferne sei es, daß ein Christenmensch auf sich selbst Vertrauen oder Rühmen habe, und nicht auf den Herrn; bloß des Herrn Güte gegen alle Menschen ist so groß, daß er ihre Verdienste sein läßt, was seine Gnadengaben sind.“ „Dieser Disposition folgt die Rechtfertigung.“

S. 198: „Als ich nach Rom kam, verfertigte ich eine Sukzessionsliste bis auf Anicet.“ (So Rauschen, Grundriß 56.)

S. 200: „er kann nicht getäuscht werden, nicht täuschen.“ „Der römische Pontifex erfreut sich, wenn er ex Cathedra spricht, d. h. wenn er als berufener Hirt und Lehrer aller Christen kraft seiner obersten apostolischen Autorität eine Glaubens- oder Sitten-Lehre der ganzen Kirche zu glauben darbietet . . . derjenigen Irrtumslosigkeit, die der göttliche Erlöser seiner Kirche zur Darbietung der Glaubens- und Sitten-Lehre geben wollte.“

S. 201: „Die Bischöfe, die auf den Platz der Apostel nachrückten, sind gesetzt vom Hl. Geiste, die Kirche Gottes zu regieren.“

S. 205: „Ich bekenne auch, daß sieben wahre und eigentliche Sakramente des Neuen Bundes von unserem Herrn Jesus Christus eingesetzt worden sind“. „Daß Sakramente eingesetzt worden sind, damit sie Zeichen und Zeugnisse des (gnädigen) Willens Gottes zu uns seien.“ „Sakramente nennen wir Riten, die ein Gebot Gottes für sich haben und denen eine Gnadenverheißung gegeben ist.“

S. 207: „Die Sakramente bringen denjenigen Gnade, die keinen Riegel vorschieben.“ „Auf Grund der Setzung der äußeren Handlung bei denen, die keinen Riegel vorschieben.“ „Der Mensch verhalte sich bei seiner Bekehrung rein passiv.“ „Dieses Wort Gottes kann der Mensch, auch wenn er noch nicht zu Gott bekehrt und wiedergeboren ist, mit dem Gehör hören oder lesen.“ „Hinzutreten zu den Versammlungen in der Kirche, Gottes Wort hören.“

S. 210: „durch das Bad werden die Sünden entfernt, durch die Salbung wird der Hl. Geist ausgegossen über (die Seele).

S. 212: „Ich bezeichne dich mit dem Zeichen des Kreuzes und stärke dich mit dem Chrisam des Heils im Namen des Vaters usw.“

S. 213: „kommen wir aus dem Bade, so salbt man uns . . . hernach wird die Hand aufgelegt.“

S. 217: „in, mit, unter dem Brote.“

S. 219: „Ich vergebe Ehebruchs- und Unzuchtsünden nach geleisteter Buße.“ „Bei einem Diakon seine Sünde beichten, damit sie nach empfangener Buß-Handauflegung zum Herrn kommen im Frieden.“

S. 220: „die Art, allein dem Priester zu beichten (= heimliche Beicht!) . . von Anfang immer.“

S. 222: „Durch diese hl. Salbung und seine gütigste Barmherzigkeit lasse dir Gott nach, was du durch Sehen usw. (durch alle Sinne) gefehlt hast.“

S. 228: „Der Tod ist eine natürliche Sache beim Menschen, die Unsterblichkeit ein Gnadengeschenk, keine natürliche Sache.“ „Der erste Mensch, Adam, zog sich durch seine Sündentat den Zorn und Unwillen Gottes zu und damit den Tod.“

S. 229: „Gedenke, Herr, deiner Diener und Dienerinnen, die uns vorangingen unter der Fahne des Glaubens und schlafen den Schlaf des Friedens . . ihnen,

Herr, und allen in Christo Ruhenden gib den Ort der Kühlung, des Lichtes, des Friedens, wir bitten dich." „Herr Jesus Christus, König der Seligkeit." „Der Fahnenträger St. Michael" („Hermes, der Geleiter der Seelen.")

S. 231: „Daß ein Reinigungsmittel sei (Reinigungszustand, Reinigungsort), und daß den dort weilenden Seelen durch Gebete der Gläubigen, hauptsächlich aber durch das angenehme Opfer des Altars Unterstützung werde." „Ihre Seelen werden nach dem Tode durch Reinigungsstrafen geläutert, und damit sie Erleichterung hätten in solchem Strafleiden, nützen ihnen der lebendigen Gläubigen Gebete, nämlich Meßopfer, Andachten und Almosen sowie anderes fromme Tun."

S. 232: „Die Gutes getan, gehen ein ins ewige Leben, die Böses getan ins ewige Feuer."

S. 234: „Zu richten die Lebendigen und Toten."

S. 235: „Jesus, den ich nun durch Verhüllungen bloß sehe, geschehe mir einst, so bitte ich, wornach ich mich sehne: daß ich dich schaue mit enthülltem Antlitz und selig sei in der Schau deiner Herrlichkeit."

Sach- und Namenverzeichnis

Inhaltsverzeichnis

VI. Buch: Die Lehre von den Gnadenmitteln.

1. Teil: Die Kirche.

2. Teil: Die Sakramente.

VII. Buch: Eschatologie.

Verlagsverzeichnis
von
Chr. Kaiser, Verlag
in
München

Aus der Welt christlicher Frömmigkeit.

Schriftenserie. Herausgegeben von D. Dr. Fr. Heiler.

Bd. I: **Heiler**, D. Dr., Katholischer und evangelischer Gottesdienst. Erscheint im Juni 1921. ca. 6.—.

Bd. II: **Fendt**, Dr. L., Die religiösen Kräfte des kath. Dogmas. ca. 30.—.

Zwei gründliche Kenner des Katholizismus, der hervorragende Marburger Religionsgeschichtler und der frühere Professor der katholischen Dogmatik und jetzige evangelische Pfarrer zeigen hier dogmatisch und kultisch das Wesen der katholischen Frömmigkeit. Vermöge des weiten Gesichtskreises, in den sie die Fragen rücken, heben sie die Behandlung des Problems auf eine Höhe, die sowohl die dogmatische Behandlung wie die polemische weit übertrifft. Es dürfte mit diesen Werken der Zugang zur vorurteilsfreien Kenntnis der katholischen Frömmigkeit erschlossen sein.

Barth, Dr. Heinrich, Das Problem des Ursprungs in der platonischen Philosophie. Geh. 3.20.

Barth, Karl, Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke. Geh. 3.—.

Die Verfasser haben, den Blick auf Gott gewandt, etwas gesehen von dem schlechthin Neuen, das in der Welt der Bibel offenbar geworden ist und sie kämpfen nun, einfach in der Furcht Gottes in leidenschaftlichem Eifer um die Reinerhaltung der göttlichen Botschaft und der göttlichen Kraft in der Welt.

Barth, K. u. **Thurneysen**, E., Zur inneren Lage des Christentums. Geh. 3.—.

Die Unerschrockenheit, mit der Barth das in protestantischen Kreisen so stark vernachlässigte Problem Christentum und Kultur anzugreifen wagt, wirkt wie ein Stachel ins Gewissen ..... Fragen, die in unserer gesamten theologischen Literatur seit vielen Jahrzehnten immer wieder nur angedeutet oder umgangen werden, sind hier aufgeworfen .....

Barth, K. u. **Thurneysen**, E., Suchet Gott, so werdet ihr leben. Geh. 8.—, gebd. 12.—.

Hier werden zwölf Predigten beiden Bemühungen gerecht: die Nöte der Gegenwart nicht zu übersehen und den Gehalt der Schrift auszuschöpfen. Wer in der „modernen" Predigtweise nur das „Psychologische" oder das „Ästhetisierende" liebt, wird befremdet sein; wer aber nach Gott sucht, wird mit Freuden den Weg gehen, der hier gebahnt wird.

Barth, Karl, Der Römerbrief. Neue Aufl. (Erscheint Sommer 1921.) Etwa 420 S. ca. 35.—.

Barths Römerbrieferklärung, die im Frühjahr 1919 erstmalig erschien, hat in allen theologischen Lagern Aufsehen erregt und weit darüber hinaus ernste Beachtung gefunden. Die neue Auflage erscheint völlig umgearbeitet, wie es die von Karl Barth in seinen letzten Veröffentlichungen vorgetragenen vertieften Erkenntnisse erfordern.

Christentum und soziale Frage.

Eine Schriftenserie zur Verständigung zwischen Arbeiterbewegung und Christenheit.

Heft 1: **Merz**, Gg., Religiöse Ansätze im modern. Sozialismus. 2. Aufl. 2.50.

Dem religiösen Einschlag im Gewebe des modernen Sozialismus geht der Verfasser nach, um zur Erkenntnis zu kommen, die Kirche habe Opfer, auch schmerzvolle Opfer zu bringen durch Umsinnen und Einfühlen in den innersten Geist unserer Zeit. Im Sozialismus ist der große Protest zu sehen gegen die seelenlose Zeit des Kapitals und der Maschine. Frisch und überzeugungsfroh ist dieses 1. Heft geschrieben. (Dr. Vogl im Bücherwurm.)

Heft 2: Rittelmeyer, Dr. Fr., Zur innersten Politik. Geh. 2.—.

R. möchte zwischen der Maske und der Seele der Arbeiterbewegung unterscheiden und schiebt die Schuld am Groben und Irdischen derselben dem Materialismus der bürgerlichen Kreise zu. Heilung können wir der Volksseele nur bringen durch sozialen Takt, durch soziales Opfer und dadurch, daß wir die Gotteskräfte in uns selbst stärker wirken lassen, damit sie von uns auf andere ausstrahlen.

Heft 3: Heiler, D. Dr. Fr., Jesus und der Sozialismus. Neue Aufl. (Erscheint im Herbst 1921.) ca. 3.50

Der echte Jesus ist hier der Vermitttler zwischen Christentum und Sozialismus. In dem Schlußwort faßt der Verfasser seine Gedanken dahin zusammen: „Ohne die religiöse Innerlichkeit, ohne die ethische Reinheit, ohne die soziale Liebe, wie sie in Jesus lebendig war, wird eine sozialistische Kultur nicht Dauer haben".

Heft 4: Sodeur, Dr. G., Der Kommunismus in der Kirchengeschichte. Geh. 2.50.

Eine gedrängte, aber klare Übersicht über die hauptsächlichen Bewegungen kommunistischer Art innerhalb der christlichen Kirche von Beginn an, und eine Zusammenfassung der Unterschiede zwischen dem religiös gefärbten Kommunismus und dem unserer Zeit.

Heft 5: Hartmann, Dr. H., Die Stimme des Volkes. Geh. 3.50.

In liebevollem Werben um die Volksseele geht der Verfasser unserem gottentfremdeten Volk nach und bringt über Religion und Volk, Sozialismus und Christentum, Kirche und Pfarrer und den Religionsunterricht, was er als Stimme des Volkes gehört hat.

Heft 6: Geyer, D. Dr. Chr., und **Pauli,** A., Christliches und Widerchristliches im modernen Sozialismus. Geh. 4.—.

In dem letzten Heft liest man mit reiner Zustimmung, wie der liebevolle Optimismus Geyers und die mehr nüchterne kritische Sachlichkeit Paulis doch weitgehend zusammenklingen und einen Weg in die Zukunft nur in einem ethisch und religiös vertieften Sozialismus bzw. einem sozial durchgebildeten Christentum erkennen.
(Pfarrer Ortloph in Christentum u. Gegenw.)

Heft 7: Koch, Dr. W., Die Stellung d. Quäkertums z. sozialen Frage 4.50.

Fuerth, Dr. M., Die Madonnenverehrung. Religionspsychologische Studie. Geh. 4.—.

Prof. D. Dr. Fr. Heiler schreibt über die Schrift u. a.: . . . . . Der Verfasserin, die Protestantin ist, muß eine gänzlich unparteiische Objektivität und eine besondere Fähigkeit der Einfühlung in die katholische Frömmigkeitswelt und den Madonnenkult nachgerühmt werden, die sich bisweilen zu einem intensiven, persönlichen Marienerlebnis von religiöser Innigkeit und künstlerischer Schönheit steigert. Die klare Gedankenfolge und die flüssige Sprache erhöhen den literarischen Genuß bei der Lektüre dieser Studie, die unsere religionswissenschaftlichen Einsichten um manche originellen Ideen bereichert.

Geyer, D. Dr. Chr., Theologie des ältesten Glaubens. Ein Wegweiser für die kirchliche Gegenwart. Geh. 2.—.

Der Verfasser übergibt hier in dem ihm eigenen frischen, frohen, unverzagten Ton seine Grundsätze und die seiner Richtung zur Klärung der theologischen Lage der breiten Öffentlichkeit. Aus dem Leben, der Erfahrung, dem Kampf heraus geschrieben von einem, der sich nicht leicht erbittern läßt und andere mit seiner Freude und Zukunftshoffnung anstecken kann.

Geyer, D. Dr. Chr., Ewige Freude. Geh. 7.—, gebd. 11.—.

Der Titel schon deutet darauf hin, welchen positiven Gewinn dem Verfasser die Religion gebracht hat, und das nicht durch aszetische Abkehr vom Leben, sondern vielmehr durch volle Lebensbejahung bei schärfster Beobachtung der harten Wirklichkeiten und Notwendigkeiten des Lebens.

Geyer, D. Dr. Chr., Erlebtes Christentum. Wegweiser für die religiöse Gegenwart. 2.—.

Diese Schrift fordert die religiöse Auseinandersetzung statt der theologischen. Bei dem lebhaften Interesse, das naturgemäß die Methode des religiösen Dialogs erregt, ist damit weitesten Kreisen eine hochwillkommene Schrift gegeben.

Geyer, D. Dr. Chr., Christus in der Not der Gegenwart. Predigten. Geh. 9.—, gebd. 12.—.

(3.—5. Taus. von Die Stimme des Christus im Krieg.)

Aus der Not der Gegenwart hebt sich licht das Christentum ab, wie G. es verkündet: undogmatisch, stark verinnerlicht, gemütvoll, man möchte sagen: mystisch. Und seine feinsinnigen Predigten zeugen von Christus als der persönlich fortlebenden, die Welt bezwingenden Geistesmacht.

Geyer, D. Dr. Chr. und **Rittelmeyer,** Dr. Fr., Leben aus Gott. Jahrgang Predigten. Geh. 15.—, gebd. 20.—.

. . . . Das zweifellos wertvollste und religiös gehaltvollste Predigtbuch, das die moderne Theologie in den letzten Jahren hervorgebracht hat. (Prof. Baumgart.)

Heiler, D. Dr. Fr., Das Geheimnis des Gebets. 2. Aufl. Geh. 2.50.

In dieser bedeutenden Predigt über das Geheimnis des Gebets (gehalten in Schweden), spricht sich Heiler aus persönlich tiefer Erfahrung über diesen Gegenstand aus, dem seine hochverdienstliche Arbeit über das Gebet gewidmet war; Höhepunkt der Predigt: das Wichtigste ist, daß Gott i n u n s spricht.

Lohmann, Dr. E., Nietzsche über Krieg und Frieden in seiner Wirkung auf das In- und Ausland. Geh. 1.—.

Nietzsches Stellung und Einfluß im Ausland, seine Bedeutung für die feindliche Propaganda sowie die Anschauungen des Philosophen über Krieg und Frieden versucht der Verfasser klarzulegen. Jeder Gebildete wird die kleine Schrift mit Interesse lesen.

Lohmann, J., Deutsches persönliches Leben. Kart. 1.50.

Der Verfasser entwickelt das deutsche Wesen in seiner Gemütstiefe, Innerlichkeit, Gründlichkeit, Gewissenhaftigkeit, seinem Verantwortungs- und Gerechtigkeitsgefühl. Dies Wesen schattet sich ab an der deutschen Religion und dem deutschen Humor.

Rittelmeyer, Dr. Lic. Friedrich, Christ und Krieg, Predigten. 3.—4. Taus. Geh. 3.60, gebd. 5.—.

Ein Mann wie R. hat immer etwas Besonderes zu sagen. Ob er nun über die „Kriegsfrömmigkeit" oder über „Den Krieg und unsere Kinder" spricht, ob er den Blick auf Christus richtet oder „Luther als Mitkämpfer" beschwört, überall sind die gegenwärtige Notzeit und die Frömmigkeit die beiden Punkte, zwischen denen er Beziehungen herstellt.

Rittelmeyer, Dr. Lic. Friedrich, Das Vaterunser. Geh. 7.—, gebd. 11.—.

Es sind Stunden im Heiligtum, die man da erlebt; es ist ein Heimischwerden in der Welt des Vaters, wozu diese Predigten mit ihrem reichen Inhalt, mit ihren oft überraschenden Beziehungen zur Gegenwart uns anleiten. Das Vaterunser wird in Rittelmeyers Beleuchtung zum neuen Erlebnis alter Wahrheit.

Rittelmeyer, Dr. Lic. Friedrich, Die deutsche Not im Licht Jesu, 8 Kanzelreden über die Seligpreisung. Geh. 5.50, gebd. 9.50.

Diese Betrachtungen enthalten den vollen, rein religiösen Ton, voll Zuversicht und Wärme Jesu Person und Welt immer wieder vorschiebend, in Rittelmeyerscher Art, schlicht, innig, von hoher geistiger Bildung aus.

Rittelmeyer, Dr. Lic. Friedrich, Jesus. Ein Bild in vier Vorträgen. Geh. 6.—, gebd. 10.—.

Das Buch gehört mit Harnacks „Wesen des Christentums", Boussets „Jesus" und Weinels „Jesus" zu den bedeutendsten modernen Jesusstudien, eine schöpferische Synthese aus historischer Betrachtung und persönlichem Eindringen.

Rittelmeyer, Dr. Lic. Friedrich, Friedrich Nietzsche und die Religion. Geh. 7.50, gebd. 11.50.

. . . . . Die Vorträge sind mir eine der erfreulichsten und erquickendsten Erscheinungen in der gesamten Nietzsche-Literatur. Es dürfte hier alles verarbeitet sein, was sich bei Nietzsche an Äußerungen über Religion und Christentum findet, so daß wir eine in ihrer Art erschöpfende Schrift vor uns haben . . . (Christl. Welt.)

Rittelmeyer, Dr. Lic. Friedrich, Das Hohe Lied der Liebe. Geh. 2.—.

Mit verhaltenem Atem liest man diese drei Predigten über das 13. Korintherkapitel. Sie gehören mit zu dem Besten, das darüber gepredigt ist. Die Predigten selber sind ein „Hohes Lied heiliger Verkündigung der göttlichen Liebe", gesungen aus einem begeisterten, tief von der Liebe Jesu erfaßten Herzen in andringenden, hinreißenden Worten voll hohen Schwunges und reicher Gedankenfülle.

Rittelmeyer, Dr. Friedrich, Luther unter uns. (Luther u. Goethe, Luther und wir, Luther im Lutherlied.) Geh. 3.30.

Tiefdurchfühlt, geistvoll, aus den tiefen Gründen reicher besonnener Belesenheit, dabei vollkommen verständlich und praktisch, gehören diese reichhaltigen drei Vorträge und Predigten zum Fruchtbarsten, das uns die Versenkung in Luther brachte.

Rittelmeyer, Dr. Lic. Friedrich, Tatchristentum. Geh. 7.—, gebd. 9.50.

Diese neue Predigtreihe beschäftigt sich einmal ganz mit dem handelnden Jesus und sucht sieben typische Taten vom Verständnis der Gegenwart aus zu begreifen, vor allem aber ihnen abzulauschen, was sie uns über unsere Aufgaben zu sagen haben.

Siehe auch unter „Geyer und Rittelmeyer" und „Vom Lebenswerk Rudolf Steiners".

Schott, Dr. Gg., Harald Höffding als Religionsphilosoph. 2.90.

Hier wird in klarem Bild eine Würdigung der Religionsphilosophie des Kopenhagener Professors H. Höffding unternommen und gezeigt, wie der dänische Philosoph dem geradezu um seine innere Existenz ringenden Geschlecht von heute über die wichtigsten Zeit- und Streitfragen wertvolle Aufschlüsse geben kann.

Schott, Menschheitsziele. Kart. 3.—.

Schott, Lebensfragen. Kart. 1.70.

Schott, Dr. Gg., Einheit. Vortrag, gehalten in München. —.65.

Schott, Dr. Gg., Glaube an Deutschlands Zukunft. Vortrag, gehalten in München. —.65.

Schott, Erwachen zur Wirklichkeit, den Kämpfern um Freiheit und Einheit in Religion und Weltanschauung. Geh. 3.30, gebd. 4.60.

Wir haben es bei Schotts religiös-philosophischen Betrachtungen mit einem Autor zu tun, der den Dingen auf den Grund schaut, sie in ihrer praktischen Bedeutung erkennt und sie in überzeugender, schlichter Sprache zur Anwendung darbietet. Die fast jede Betrachtung abschließende Bibelstelle krönt dann das Ganze des ungesucht auf sie hinleitenden Gedankengefüges. Ein ganz treffliches Büchlein für besinnliche Leute, ein reicher Ersatz für Ausländer, wie Trine, Marden u. ä. („Kartell Ztg.")

. . . Es ist Schott wie wenigen in unserer Zeit der Blick in die Tiefen des Lebens erschlossen. (Dr. Megerlin.)